AVGVSTINVS

REVISTA TRIMESTRAL PUBLICADA POR LOS
PADRES AGUSTINOS RECOLETOS

DIRECTORES
VICTORINO CAPÁNAGA
Y
ADOLFO MUÑOZ-ALONSO

1956
I — JULIO-SEPTIEMBRE — 3
MADRID

SUMARIO

CAPÁNAGA, V.: *En el Centenario de la muerte de San Ignacio de Loyola* 295
CRIPPA, R.: *El intelectualismo agustiniano y las corrientes exigencialístico-voluntarísticas de la filosofía contemporánea* 313
CUESTA, S.: *Las fuerzas motrices de la historia. ¿Generaciones o estirpes? (A la luz de la doctrina agustiniana)* 331
SCIACCA, M. F.: *Los principios de la moral, según A. Rosmini* 363
GONZÁLEZ, E.: *El concepto y método de la teología en «De Trinitate» de San Agustín* 379
CABA, P.: *La ontología de la presencia* 399
BONAFEDE, G.: *El sentido de la vida* 419

NOTAS Y DOCUMENTOS

La unidad y la universalidad de la cultura 435
Misión de los intelectuales católicos en el momento presente ... 437
ADOLFO MUÑOZ ALONSO: *La filosofía, hoy (prólogo para españoles).* 441
G. ARMAS: *Jacques Leclercq y la vocación religiosa* 447

BIBLIOGRAFIA

ORCHARD, B.: *Verbum Dei,* vol. I: *Introducción general* (Víctor Masino).—MÁRTIL, G.: *Los Seminarios, hoy* (G. Armas).—ALZIN, J.: *El sacerdote ante los problemas modernos* (Víctor Masino).—SÁNCHEZ GIL, M.: *Todo el año con la Virgen* (G. Armas). EZCURDIA LAVIGNE, J. A.: *Compendio popular de la devoción a la Virgen* (G. Armas).—RAYMOND, M.: *Dios, una mujer y el camino* (G. Armas).—MOELLER, CH.: *Literatura del siglo XX y Cristianismo,* vols. I y II (A. Muñoz Alonso).—BECERRA BAZAL, A.: *Ensayo sobre la gran síntesis agustiniana* (A. Muñoz Alonso). WHITE, V.: *Dios y el inconsciente* (A. López Navarro).—VARIOS: *La problematica politico-sociale nel pensiero di A. Rosmini* (A. López Navarro).—TODOLÍ, J.: *Filosofía de la religión* (A. Muñoz Alonso). — LIFAR, S.: *Danza académica* (E. Domingo).—ABELLIO, R.: *Los ojos de Ezequiel están abiertos* (E. Domingo). XANDRÓ, M.: *Grafología* (Fr. José Oroz).—RAYMOND, M.: *Camino escondido* (Fr. José Oroz).—VARIOS: *Agustiniana* (Fr. José Oroz). VIAL, J. L.: *Ignace d'Antioche* (Fr. José Oroz).—DANTZIG, T.: *The Bequest of the Greeks* (Fr. José Oroz).—JERPHAGNON, L.: *Pascal et la souffrance* (Fr. José Oroz).—LECLERCQ, J.: *Valores Cristianos* (Fr. José Oroz).—RINSER, L.: *Konnersreuth: Últimos testimonios sobre la vida de Teresa Neumann* (Fr. José Oroz).—LÓPEZ RIOCEREZO, J. M.: *Delincuencia juvenil,* vol. I: *Política preventiva del joven delincuente* (Fr. José Oroz) ..... 449 a 471

NOTICIAS 473

LIBROS RECIBIDOS 479

Imprenta Juan Bravo, 3.—MADRID

Con las debidas licencias.

En el Centenario de la muerte de S. Ignacio de Loyola

Por Fr. Victorino Capánaga

LOS RESPLANDORES DE LOYOLA

I

Hace ya bastantes años, J. M. Salaverría publicó sobre S. Ignacio un ensayo titulado *Las sombras de Loyola.* Un día de Semana Santa, llegó el escritor vasco al país de S. Ignacio, y todo lo halló vestido de luto y melancolía. Había luto en el cielo, cubierto de nubes, que lloraban sobre el valle verde y fino de Azpeitia. Luto en la Iglesia, con los altares, envueltos en velos morados por la pasión del Salvador. Luto en las almas, contritas y maceradas por el recuerdo de la tragedia del Calvario. En este marco severo y luctuoso puso el retrato del hijo de Loyola, vuelto de espaldas a todos los esplendores y alegrías de la tierra.

Para Salaverría, con la imaginación llena de ideas de Nietzsche, Loyola era un símbolo del Cristianismo, sombrío y astuto, que supo narcotizar las almas con un elixir amargo y estimulante: la meditación de la tragedia de Jesús.

Verdad es que el noble escritor anuló este primer ensayo con otro posterior, más real y comprensivo, aunque no sin amparar todavía algunas deformidades en la semblanza histórica del Santo.

Recientemente otro escritor vasco, el P. Juanbelz, armado con mucha erudición, ha publicado una extensa *Bibliografía sobre la vida, obras y escritos de S. Ignacio de Loyola*: 1900-1950 (1).

Yo he cambiado mentalmente el título y en contraste con el ensayo de Salaverría lo he llamado: *Los esplendores de Loyola.* Porque eso es, en realidad, la bibliografía que comentamos: una explosión meridional de resplandores. Ella nos descubre las luces y almenaras de Dios, que ha ido encendiendo por todo el mundo el alma ardiente de Ignacio de Loyola. Es difícil hacer del Santo un panegírico tan frío y tan caluroso a la par, como esta árida bibliografía que sólo menciona los trabajos que en los últimos cincuenta años se han hecho sobre la vida y escritos de S. Ignacio, y la suma total comprende 2.397 publicaciones de diversa índole, extensión y mérito.

Es un hecho bibliográfico extraordinario que merece atención. ¿Qué

(1) Madrid (Editorial «Razón y Fe»), 1956.

autor español, en efecto, antiguo o moderno, puede competir con el de los *Ejercicios*?

¿Hay algún libro en nuestra literatura, profana o piadosa, que haya sido publicado más de 4.500 veces, en su texto o comentarios, y traducido a unas veinte lenguas, entre ellas la azteca, la vasca, la malgache y el esperanto? No creo sea una exageración o demasía aplicar a este pequeño libro la parábola del grano de mostaza. Guardando la debida distancia, también aquí de una semilla ha brotado un árbol, en cuyas ramas se han posado innumerables aves contemplativas de toda la tierra.

Pasan los vizcaínos por ser hombres cortos de razones. Y en un diálogo poético de nuestro Alonso de Bonilla el mismo S. Ignacio se apropia esta definición:

Ignacio, entre las naciones
Vuestro lenguaje es divino.
—Antes, por ser vizcaíno,
Soy corto de razones.
—Pues si dais cortas lecciones,
¿Qué pretendéis enseñar?
—Creer y obrar (2).

Así lo definía también su íntimo compañero, el P. Laínez, diciendo que era de pocas verdades, pero éstas muy profundas. Un teólogo actual de la Compañía de Jesús, el P. Filograssi, precisa y aclara este aspecto ignaciano: «San Ignacio fué un hombre de pocos, pero esenciales principios, ricos y fecundos, penetrados y constantemente presentes, practicados con todas las fuerzas. Pasando por lo accesorio y secundario, él va derechamente al núcleo central: el último fin sobrenatural del hombre, la gloria de Dios» (3).

Pero se ha visto que las razones cortas de S. Ignacio de Loyola son de mucho seso y enjundia, capaces de mover a las almas de hoy. La vida, los escritos y la obra de este Santo son un poderoso reclamo en la actualidad. Se ha iluminado su vida con los mejores instrumentos y métodos de que dispone la historiografía actual. Se conocen todos los pasos y los lugares por donde anduvo. Se ha estudiado la historia civil y religiosa de su tiempo, los antecedentes y ramificaciones de su familia, su salud y temperamento, sus rasgos vizcaínos, su vida de soldado y capitán, sus amores de mozo cortejante y el rastro oloroso de las damas en quienes puso sus miradas y pensamientos.

Se conocen los pormenores de su heroísmo en Pamplona, su grave herida de la pierna derecha en la defensa del castillo, su conversión durante la convalecencia con la lectura de la vida de Cristo y de los Santos, su peregrinación a Montserrat, su vida en Manresa donde era señalado por el «home del sach», su eximia visión a orillas del río Cardoner, con una ilustración tan grande que le parecían todas las cosas nuevas, según palabras suyas. Se ha trazado el mapa de sus andanzas y peregrinaciones a Roma y Jerusalén, y nos han enterado de sus estu-

(2) Bib. de Autores Españoles, XXXV, 236.

(3) *La spiritualità della Compagnia di Gesù*, en *Scuole cattoliche di spiritualità*, p. 125. Milano, *Vita e Pensiero*, 1943.

dios en Barcelona, en Alcalá, en París, y de sus procesos y encarcelamientos por sospechas mal fundadas de su ortodoxia, de su apostolado en París e Italia, de la reunión de sus primeros discípulos, para formar con ellos la Compañía de Jesús.

Sobre la práctica y primera composición de los *Ejercicios*, sobre los efectos que producían en los ejercitantes, sobre las diversas adiciones con que los completó, hasta formar *uno dei capolavori più vivi e attivi del Cattolicismo e dell'inteligenza umana* (4), tenemos también una copiosa literatura.

Por la correspondencia del mismo S. Ignacio o la de sus colaboradores y contemporáneos, se siguen paso a paso los días de su vida y de su acción apostólica, sus carismas espirituales, su gobierno de la Compañía, sus achaques y enfermedades, hasta morir en Roma, al amanecer del 31 de julio de 1556.

Ni se crea que han sido sólo los Jesuítas los operarios en esta obra ingente de investigación histórica. Ciertamente a la Compañía pertenecen los mejores, los que han publicado la serie: *Monumento Historica S. I.*, o han escrito las más ricas monografías sobre temas ignacianos, como los PP. Tachi Venturi, Dudon, Leturia, Codina, Larrañaga, Iparraguirre, Villoslada, etc. Ellos han conservado en espíritu de familia el retrato de su Fundador, su fisonomía patriarcal, su anecdotario íntimo, el tesoro de sus cartas, la irradiación de su genio ascético y renovador, siempre atento a lo temporal y eterno.

Y con ellos, escritores de las más diversas ideas, como H. Böhmer, E. Gotthein, H. Günter, Ch. Hollis, L. Pfandl, L. Pastor, A. Peers, Chamberlain, el autor de los *Fundamentos del siglo XIX*, J. Papini, Toynbee, A. Coster, o las grandes Enciclopedias como la de Hastings, *E. Britannnica, Der Neue Brockhaus, Realencyclopädie für Protestantische Theologie und Kirche* han sentido la atracción de Ignacio de Loyola, dedicándole muchas columnas a su estudio e influencia.

No faltan títulos curiosos en los escritores ignacianos, como el del libro de Jirgal: *Mussolini, Stalin, Ignatius*, o el del Jesuíta polaco, P. E. Przywara: *Sto. Tomás de Aquino, S. Ignacio de Loyola, F. Nietzsche*. Hay también reclamos de títulos trascendentales como el del P. Taparelli d'Azeglio: *Los Ejercicios espirituales y la civilización moderna*. Interpretaciones patológicas y freudianas, como las de G. Lomer y W. Erwin, enriquecen la producción bio-bibliográfica del Santo.

Los *Ejercicios*, sobre todo, cuentan con un gran número de expositores, comentadores y adaptadores. Porque ésta fué una de las genialidades de Ignacio de Loyola: componer un libro breve, flexible, enjundioso, que cabe con holgura en el bolsillo y en el corazón de todos. Aquí se muestra su visión de psicológo concreto y agudo, iluminado con las luces de lo alto. Yo le llamaría con el P. Iriarte «un enorme librito»; pero ¡está escrito con tanta lógica y sabia medida de líneas, con tanto orden y gradación de temas, es decir, con tantas normas de estilo y salvación!

Es proverbial la flexibilidad ascética, la enjundia y sabor universal de las razones cortas de S. Ignacio en los Ejercicios. Sacerdotes y religiosos, intelectuales y hombres de negocios, maestros y niños, mu-

(4) PAPASÓGLI: *S. Ignazio de Loyola*, p. 83, Roma, 1955.

jeres de todas las edades y condiciones, soldados y obreros, jóvenes de la acción católica sacan de ellos motivos de creer, de esperar y amar, haciendo obras de salvación eterna. Santos de la grandeza de S. Carlos Borromeo, S. Francisco de Sales, S. Belarmino y otros han iluminado sus almas con el método ignaciano. Sabido es que el Papa actual, no sólo ha recomendado los *Ejercicios*, sino los ha hecho con el texto original del Santo. Esto muestra ya un valor raro del libro, que puede servir de guía, sin quitar un punto ni coma, a un espíritu tan elevado y tan exquisitamente moderno como Pío XII.

Ni ha faltado una propaganda artística de los *Ejercicios*, que ya empleó en el siglo XVII el P. Huby en los retiros de Vannes, y que después se apropiaron hasta los protestantes, para hacer sensibles las verdades eternas y pintar la situación del alma en pecado mortal, y la terribilidad de la muerte y de las penas del purgatorio y del infierno, por medio de cuadros y pinturas murales, que hablen a los ojos, y exciten la fantasía y el sentimiento.

Por eso se han hecho los elogios más altos del librito ignaciano.

Contra los que piensan que ya pasaron los tiempos de los *Ejercicios*, dice justamente Pío XII: «No es cierto que el método de S. Ignacio haya perdido su eficacia o no corresponda a las exigencias del hombre moderno. Los Ejercicios serán siempre uno de los medios más eficaces para la regeneración espiritual del mundo, y su recta ordenación, con tal que continúen siempre siendo auténticamente ignacianos» (5). Su antecesor, Pío XI, los había definido también: «*il più sapiente ed universale codice di goberno spirituale delle anime*: el códice más sabio y universal para el gobierno de las almas.»

El Historiador de la Reforma, Jansen, escribió también: «Lo que da al pequeño libro su carácter, su originalidad, su valor intrínseco, es además de la admirable concisión de la forma, el uso psicológico de todo lo que había aconsejado hasta entonces el ascetismo cristiano de todos los siglos. Los *Ejercicios* recogen genialmente la experiencia de los santos y nos ofrecen un sistema práctico, se podría decir, un plan de campaña lleno de unidad y de lógica, un manual completo de táctica espiritual para llegar a la conquista de sí mismo» (6).

Pero al mismo tiempo, se han disparado las más enconadas censuras contra S. Ignacio y su obra. Por eso una parte de la bibliografía ignaciana es una defensa de la Compañía y de su Fundador. Porque existe una copiosa literatura antijesuítica. Naumann cita unas 700 obras de este género. Pseudofilósofos y pseudoliteratos se han creído competentes para juzgar y lanzar su excomunión contra un gran Santo, favorecido con los más altos carismas y experiencias sobrenaturales.

Se ha dicho que los *Ejercicios* eran una escuela de visionarios y alucinados. A lo cual respondió muy bien un ejercitante, a quien algún malicioso le preguntó si, al hacerlos, había tenido visiones.

—Sí, respondió, he visto un espectáculo conmovedor: el estado de

---

(5) Aloc. del 24 de octubre de 1948.

(6) *L'Allemagne et la Reforme*, IV, 403. «Considerado por los protestantes mismos como una obra psicológica maestra y de primer orden, este librito ha sido para el pueblo alemán, para la historia de su fe y civilización, uno de los escritos más importantes de los tiempos modernos.» *Ib.*, p. 402.

mi alma, la nada del mundo, y la desgracia de perder eternamente a Dios.

W. James pondera el peligro de «un monoideísmo semialucinatorio» en la práctica de los *Ejercicios*, los cuales han recibido también este reproche tan increíble: en Alemania han sido la causa de la parálisis de la santidad, pues mientras en la Edad Media dió centenares de santos a la Iglesia, desde el 1500 hasta el 1900, sólo cuenta dos santos y siete beatos.

Newman salió ya al paso de la objeción bastante vulgar, que los *Ejercicios* son una máquina de hacer jesuítas: «En este trato solemne y misterioso entre Dios y el alma, en estas largas horas únicamente consagradas al recogimiento, al arrepentimiento, a las buenas resoluciones, al estudio de la vocación, el alma está sola con Dios solo: todo el libro podría resumirse en estas palabras: *Hijo mío, dame tu corazón*. No, los *Ejercicios* no son una máquina de hacer jesuítas» (7).

Se condena el pequeño libro como seco, abstracto y esquemático, sin apreciar la amplísima arquitectura de su pensamiento, ni penetrar en su espíritu, jugoso de experiencia y heroísmo sobrenatural. Se reprenden a lo loco reglas secundarias, que pueden aprovechar al que bien sabe usarlas, como la de «llevar la mano en el pecho, cuando uno ha caído en el defecto que quiere enmendar».

Se exagera y se denuncia como un peligro de fantasmagoría mecánica el uso continuo de la imaginación, porque S. Ignacio, psicólogo concreto y realista, conoció por la experiencia y la doctrina de las escuelas el valor de las imágenes para el dinamismo espiritual, pues tanto nos ayudan para meditar y subir a Dios, contemplarle y amarle, como las imágenes de los Santos igualmente nos elevan a Él. No es que S. Ignacio reduzca el fondo del espíritu a puro mecanismo de imágenes, como lo hacen muchos psicólogos modernos. Él admite y respeta la jerarquía interior de las potencias, sin ocultársele el valor subalterno de la fantasía. Se ha dicho y redicho que el espíritu ignaciano, sobre todo con la doctrina de la obediencia, es sólo apto para formar almas inertes y cadavéricas, cuando la experiencia enseña todo lo contrario, es a saber, que los apóstoles más activos se han formado con los *Ejercicios*, escuela de acción y contemplación.

Un apologista del siglo XIX, Mgr. D'Hulst, decía: «Yo recordaba las grandes obras, que habían hecho en este mundo los discípulos de San Ignacio, sobre todo los grandes misioneros del Japón y de América, esos confesores intrépidos, esos mártires innumerables. ¿Cómo se prepararon para todas sus empresas? Haciendo lo que yo hago ahora, los Ejercicios, penetrándose del espíritu de Cristo, del deseo de seguirle con una confianza absoluta en su gracia. Con estos medios, el mundo se les hizo ligero, se fueron a todas partes y en todas se hallaron bien armados para vencer» (8).

---

(7) *De l'Anglicanisme au Catholicisme*, 279, Tournai, 1865.

(8) Cit. por PINARD DE LA BOULLAYE, *S. Ignace de Loyola directeur d'âmes*, XV, 3. París, 1945.

II

S. AGUSTIN Y S. IGNACIO

Cuando se quiere definir la espiritualidad ignaciana, el nombre de S. Agustín suele traerse y llevarse a menudo. Y la bibliografía del Padre Juanbelz nos confirma este hecho, según veremos. A pesar de la mucha distancia temporal y psicológica que los separa, no faltan enlaces que unen a estos dos grandes maestros del Catolicismo. El primero es sin duda el de la conversión, aunque de muy diversa índole en los dos. Así, por ejemplo, las vidas y ejemplos de los Santos tuvieron su parte en el retorno de ambos a Dios. Ponticiano contó a su paisano y profesor de Milán las maravillas de la vida de S. Antonio y de los monjes de Egipto. Eran noticias del día, frescas y bien documentadas. Por boca del mismo vino en conocimiento «de la muchedumbre de monasterios y de los enjambres de monjes, fragantes de suave olor en las ubérrimas soledades del desierto» (9). La vida continente de tantos cristianos era una espuela viva en la modorra y pesadumbre de su voluntad.

—¿Y tú no podrás lo que éstos y éstas? la repetía la continencia, madre fecunda de hijos de gozo, habidos del Señor.

San Ignacio de Loyola, en su lecho de convaleciente, leyendo el *Flos Sanctorum* de Santiago de Varazze, sentía los mismos fuegos: «Todo su discurso era decir consigo: Sto. Domingo hizo esto, pues yo lo tengo de hacer. S. Francisco hizo esto: pues yo lo tengo de hacer» (10).

La perspectiva del mundo ideal, encarnado en los Santos, despertó en los dos la misma tensión y conflicto de fuerzas contrarias, que en el hombre guerrean.

La lidia entre la carne y el espíritu ha hallado en las *Confesiones* una pintura eficacísima. «Yo combatía contra mí mismo, y yo mismo me partía en dos pedazos. Y esta escisión hacíase contra mi voluntad, pero ella no demostraba en mí dos naturalezas de almas contrarias, sino el castigo de la única mía» (11).

Ignacio conoció también la lucha de los dos amores que querían señorearse de su alma, y su experiencia tuvo importancia para la composición de los *Ejercicios*.

Ambos se llenan de maravilla, al ver la contienda de las fuerzas contrarias, que en la misma casa del alma se debaten.

Pero ¡qué es esto! ¿De dónde nace este monstruo?, exclama San Agustín, espantándose de ver la quebradura de su propio ser (12). En lucha más silenciosa, al héroe de Loyola, «se le abrieron un poco los ojos, y empezó a maravillarse de esta diversidad y hacer reflexión sobre ella, cogiendo por experiencia que de unos pensamientos quedaba triste y de otros, alegre, y poco a poco viniendo a conocer la diversidad

(9) *Conf.*, VIII, 6.
(10) *Autobiografía*, 1, 7 (P. IPARRAGUIRRE, *Obras completas de S. Ignacio de Loyola*. BAC. Madrid, 1952).
(11) *Ib.*, VIII, 10.
(12) *Ib.*, VIII, 9.

de los espíritus, que se agitaban, uno del demonio y el otro de Dios» (13).

Sin duda también en el proceso de ambas conversiones se puede descubrir la psicología de los tres binarios, es decir, de las tres fases psicológicas, por que pasaron sus voluntades hasta lograr la plenitud de fuerza y decisión.

San Agustín conoció las perplejidades que tan finamente describe el autor de los *Ejercicios*. Por mucho tiempo no quiso renunciar a los ducados que poseía, y que S. Ignacio define como *peso (pondus), afición, impedimento,* con términos que también son propios de S. Agustín.

Cuando el joven africano decía a Dios: *Dadme la continencia, pero no ahora,* aplazaba *sine die* su conversión. Era un deseo vago del fin, pero sin poner los medios, un *querría, pero no quiero,* es decir, una veleidad.

Más adelante, acercándose al término de su conflicto, el deseo era más sincero, y menor el apego a los ducados. Pero aun entonces, quería y no quería. O como diría S. Ignacio, «no se determina a dejar la cosa acquisita para ir a Dios, aunque fuese el mejor estado para él» (14). «Mi nueva incipiente voluntad de serviros gratuitamente y de gozar de Vos, Dios mío, sola alegría cierta, no era capaz de superar la fuerza de la otra antagónica voluntad mía, robustecida con el hábito» (15).

Y así iba aplazando la conversión. Dejadme un poco más. Y aquel *dejadme un poco más,* iba a la larga, añade el Santo.

Vino por fin la rotura decisiva con los ligámenes de las pasiones y aficiones desordenadas. La voluntad de servir a Dios se hizo robusta y única señora del alma. He aquí el tercer binario ignaciano.

Y más allá de su conversión se pueden multiplicar y señalar otros enlaces.

El P. Leturia atribuye a S. Ignacio «una fuerza psicológica de introspección del todo moderna, tan fina en el análisis como personal y fecunda en la orientación integral y dinámica de la vida» (16).

¡Con qué finura de observación están escritas las reglas para el discernimiento de los espíritus! ¡Cómo sabía él descubrir «la cola serpentina del enemigo de la natura humana», cuyos deleites son tan engañosos! Y cuando describe las mociones de Dios, que tocan al ánima, «dulce, leve y suavemente, como gota de agua que entra en una esponja», habla como psicólogo empírico, atento a los secretos movimientos interiores de la *gracia deleitante* de S. Agustín. ¡Cómo en estas y otras descripciones se da la mano S. Ignacio con el que ha sido llamado el mayor psicólogo del Cristianismo! Ambos quieren conocer a Dios y al alma, y el misterio de su unión. Y ambos le buscaban y hallaban en todas las cosas. *In omnibus rebus Deum inveniebat,* dice de S. Ignacio el P. Nadal. «Todas las cosas me dicen que te ame», confiesa San Agustín.

Ambos reposaban en el seno del misterio más augusto del Cristianismo. «Ignacio, dice el mismo P. Nadal, había recibido de Dios una gra-

(13) *Autobiografía,* 1, 8. (Siempre en la edición de la BAC).
(14) *Ejercicios espirituales,* 154, 2 (Ed. BAC).
(15) *Conf.,* VIII, 5.
(16) *La Conversión de S. Ignacio,* en *Archivium historicum S. I.,* V, (1936), p. 35.

cia singular para ejercitarse libremente y reposar en el seno de la Trinidad» (17). Y S. Agustín no sólo fué teólogo especulativo, sino devotísimo venerador del mismo misterio.

El P. H. Rahner considera la contemplación de la realeza de Cristo como la intuición germinal de toda la espiritualidad ignaciana (18). Y el autor de la *Ciudad de Dios* ha dado a Cristo el punto céntrico en la Historia como Rey de todos los tiempos y almas. Ludolfo de Sajonia en su *Vita Christi* trae unas palabras que pudo meditar Ignacio de Loyola: Cristo fué el verdadero Rey de Israel para regir las almas y llevar a los creyentes y a los que le aman y ponen en Él la esperanza, al reino de los cielos (19).

Esta afinidad de los temas plantea uno de los problemas de los *Ejercicios*: el de las fuentes.

Ya se sabe que la investigación de las fuentes es una exigencia primordial de la cultura histórica y literari.a Nos domina el deseo de conocer el origen, el desarrollo y la perfección última de las cosas, es decir, su historia. El ideal de la historia o la historia ideal es la de las semillas, que germinan, crecen, florecen, fructifican y mueren. Conocer en sus momentos iniciales, en el proceso de su formación y madurez, un hecho, una idea, una teoría, una espiritualidad, es la ambición del saber moderno. Así se ha querido estudiar el momento germinal, el desarrollo y madurez del árbol de los *Ejercicios,* que hoy se extienden por toda la tierra.

Y en este punto se discurre variadamente. Hay quienes propenden a realzar la originalidad del librito ignaciano. Su autor fué hombre de pocos libros, y careció de lo que nosotros llamamos curiosidad intelectual, a lo menos en el aspecto más vicioso de esta palabra. Los documentos antiguos dan importancia a dos factores: uno divino y otro humano, o de experiencia personal del Santo. El P. Ribadeneira tiene los *Ejercicios* como «un libro sacado de la experiencia que alcanzó y del cuidado y atenta consideración con que iba notando todas las cosas que por él pasaron» (20).

Pero era caudal de ricos tesoros la experiencia de Ignacio. Había allí noticias sublimes de las cosas de Dios y del alma, alcanzadas con sobrenaturales comunicaciones, y experiencias personales del hombre, pecador, convertido y amigo de Dios, y conocimientos ajenos logrados en trato con otras almas.

Y había igualmente un tesoro cultural, o de ideas que leyó en algunos libros. Sobre todo, después de los lances que cuentan los libros de Caballería, cayéronle en gracia las hazañas de la vida de Cristo y de los Santos. Y aunque no de muchos libros, Ignacio fué lector de algu-

(17) *Mon. hist.*, Nadal, V, 591.

(18) *Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit*, Salzburg, 1949, p. 42.

(19) *Vita Iesu Christi e quatuor Evangeliis et Scriptoribus orthodoxis concinnata per Ludolphum de Saxonia, ex Ordine carthusianorum*, II, c. 27, fol. 485. Antuerpiae, 1618. Las palabras que cita Ludolfo son éstas: *Quid magnum fuit reai saeculorum regem fieri hominum? Non enim Rex Christus ad exigendum tributum, vel exercitum ferro armandum, hostesque visibiliter debellandos: sed Rex Israel, quod mentes regat, quod in aeternum consulat, quod in regnum caelorum credentes, sperantes amantesque perducat. In Joan Ev. tr.*, 51, 4 (PL, 35, 1763).

(20) *Vida*, I, VIII.

nos que asimiló con mucho aprovechamiento para su alma. Así tenemos noticia de un cuaderno de notas, donde iba copiando las sentencias de Cristo y de otros autores que más le agradaban para la reforma de su vida y perfección.

Otros, al contrario, quisieran reducir el librito de los *Ejercicios* a un centón de frases, tomadas de diversos autores, como S. Agustín, S. Anselmo, S. Bernardo, S. Gregorio Magno, S. Vicente Ferrer, el autor de la *Imitación*, Lodolfo de Sajonia, Werner de Küssemberg, Gerardo de Zutphen, Juan de Mombaer, Erasmo, Savonarola, García de Cisneros. Pero adviértase que los *Ejercicios*, antes que literatura, son vida, y en este aspecto se enlazan con el movimiento espiritual que en la historia de la piedad católica recibe el nombre de *Devotio moderna* (21).

En este aspecto es muy interesante un estudio publicado recientemente por el Revmo. P. Prefecto de la Biblioteca Vaticana, A. Albareda, O. S. B. (22).

Él trae nueva luz sobre lo que pudo recibir S. Ignacio de los Benedictinos de Montserrat. Los cuales daban en aquel tiempo a los muchos peregrinos que acudían para venerar a la Virgen, una especie de *ejercicios*. Las puertas de la Iglesia estaban abiertas día y noche, y así se explica que S. Ignacio permaneciera toda una noche ante nuestra Señora, velando las armas, como nuevo caballero. Los peregrinos eran instruídos por los monjes en la doctrina cristiana y en la práctica de la virtud, según su capacidad. Les explicaban el decálogo, y los artículos de la fe; les hacían recordar las promesas del bautismo, la renuncia al demonio y a sus obras. Objeto de meditación eran las verdades eternas, la muerte, el juicio, las penas del infierno, la gloria del paraíso. Les animaban al ejercicio de la humildad y de la paciencia, con los ejemplos de la Encarnación, Nacimiento, Pasión y Muerte de Nuestro Señor Jesucristo.

«Los monjes estaban obligados a dar en cuanto les era posible, instrucciones religiosas y espirituales a los peregrinos, recordándoles los novísimos, especialmente la muerte y las penas del infierno, a recomendarles la práctica de las virtudes con consideraciones sobre la vida y particularmente sobre la Pasión del Redentor, a estimularles con insistencia a prorrogar las piadosas y devotas contemplaciones durante la noche en la vigilia nocturna de la Iglesia de Montserrat. Elementos,

(21) Sobre las fuentes y génesis de los Ejercicios hay una copiosísima literatura, que puede verse en el P. Juanbelz. Con los autores que mejor han estudiado su origen se pueden distinguir a lo menos tres etapas: la primera es de preparación y de práctica. Los *Ejercicios* comenzaron por ser lo que su nombre dice: prácticas de meditación y devoción, que el autor aprendió en Loyola, Montserrat y Manresa, experiencias diversas en sí mismo y en otros, acompañadas de iluminaciones superiores. Más tarde, hacia el año 1522, S. Ignacio los redujo a un esbozo o apuntes, enlazados sin duda con la lectura de la *Vida de Cristo* y de la *Imitación*.

Finalmente en el año 1534 hizo una refundición completa de los apuntes, fijando ya el texto que ha llegado hasta nosotros, con las meditaciones habituales, las experiencias propias y ajenas, con las muchas normas que dió el autor para su mejor aprovechamiento. Sobre este argumento véase IPARRAGUIRRE, *o. c.*, páginas 133-140.

(22) *Intorno alla scuola di orazione metodica stabilita a Monserrato dall' Abate Garsias Jimenez Cisneros* (1493-1510). *Commentarii Ignatiani*, pp. 254-316. *Archivum historicum S. Iesu*, XXV (1956).

que aunque dispersos, respiran ya efluvios de la *Devotio moderna*, presagio de los *Ejercicios espirituales*» (23).

Con estas noticias se explica el testimonio del P. Miguel de la Fe. Según él, el P. Chanon, sacerdote francés, que yendo en peregrinación, se quedó en Montserrat para vestir el hábito benedictino el año 1512, fué el confesor de S. Ignacio y le dió los *Ejercicios* del P. Cisneros. Se ha discutido cómo debe entenderse lo que dice el testigo benedictino. ¿Le dió a leer el *Ejercitatorio* del P. Cisneros, o le hizo practicar las devociones y ejercicios espirituales que se contienen en dicho libro?

Tómese como quiera la expresión, es difícil no ver en aquellas prácticas que recomendaban los Monjes, la semilla de los *Ejercicios* de San Ignacio, sin quitarles a éstos su profunda originalidad. El P. Albareda formula esta conclusión muy razonable: «Los historiadores y cultivadores de la espiritualidad reconocerán tal vez en Montserrat y en su escuela el anillo de conjunción entre la *Devotio moderna* antigua y la nueva *Devotio moderna*» (24).

En este enlace de lo antiguo y lo moderno un elemento vivo es el agustinismo. Por el mismo estudio del P. Albareda conocemos la devoción del P. Cisneros y de los Monjes de Montserrat a S. Agustín. La *Ratio studiorum* que él introdujo en el Monasterio contenía tres cursos: oración metódica, instrucciones sobre el oficio divino, especialmente sobre el estudio de los Salmos, y teología moral y predicación. Los profesores podían usar diversos libros en el segundo curso; pero Cisneros mostraba su predilección por el comentario a los salmos de San Agustín que a su parecer contenía la esencia de la Sagrada Escritura e inculcaba su estudio con toda inteligencia (25). Sabemos también que en tres tiempos del año se leían en el Refectorio de los Monjes los libros de S. Agustín: la *Ciudad de Dios* y los *Tratados sobre San Juan* (26). El agustinismo indiscutible de la *Devotio moderna*, y en particular del P. Cisneros, nos proponen el problema del influjo de San Agustín en los *Ejercicios* de S. Ignacio de Loyola.

Para resolverlo o tratarlo se requiere sin duda mucha discreción,

---

(23) P. Albareda, *o. c.*, p. 298.

(24) *Ib.*, p. 299.

(25) Los monjes del segundo curso «den lección de los libros que por el Abbad fueren dessignados. Los cuales deben ser primeramente de aquellos por donde sean enseñados en el entendimiento de los salmos y officio divino, assi como las quinquagenas de Sant Agostino sobre el psalterio en las cuales muy estudiosamente se deben excitar porque en ellos se contiene la substancia de la Sagrada Escritura». *Const.*, fol. V, 11. Cit. por Albareda, *ib.*, 269. (Con las *Enarraciones* se formaban 3 quinquagenas, comprendiendo cada una los comentarios a 50 salmos.)

(26) «La segunda semana después del Espíritu Santo (se leía a la mensa) el libro *De civitate Dei.*» *Ceremonial*, 2, 47, fol. 70.

«En la Natividad, S. Agustín sobre S. Juan.» «El lunes después de la Trinidad, S. Agustín sobre S. Juan desde el principio de la Homilía sobre el Evangelio: *Erat homo ex phariseis...* P. Albareda, *ib.*, 300-301. Juan de Mombauer, uno de los maestros de la *Devotio moderna*, recomendaba la lectura de las Enarraciones agustinianas en su *Tabula librorum praecipue legendorum*, 79. En otro artículo publicado en los mismos *Commentarii ignatiani*, de Jordi Rubio: *Notas sobre los libros de lectura espiritual en Barcelona entre el 1500 y 1530*, se escribe: «San Agustín y S. Jerónimo son los autores más citados en bibliotecas particulares», página 326.

porque no siempre la concordia entre las ideas supone el influjo literario de un autor sobre otro.

Distingamos, pues, tres hipótesis:

1.ª Puede haber una concordia fundamental entre S. Agustín y San Ignacio, sin que ello suponga un contacto o dependencia del segundo con respecto al primero.

2.ª Puede haber un influjo indirecto: esto es, algunas ideas agustinianas llegaron a S. Ignacio por otras vías que la lectura de sus libros.

3.ª Pudo haber un influjo directo o estudio personal de las obras del gran Doctor.

Los tres aspectos —concordia fundamental, influjo indirecto, influjo directo— nos ayudan a comprender los esfuerzos que se han hecho para relacionar a estos dos grandes maestros de la piedad católica.

Así el P. Vogt nos ha regalado una obra en tres volúmenes, titulada: *Exercitia spiritualia S. Ignatii sententiis Sanctorum Patrum illustrata* (27).

«Es un arsenal riquísimo de textos, consideraciones y aun amplificaciones patrísticas, llenas de autoridad y de santa unción», dice el Padre Zameza (28).

Con S. Juan Crisóstomo, S. Agustín es el más citado en esta antología patrística. Hay páginas y páginas enteramente agustinianas. Las meditaciones que se refieren al principio fundamental, al pecado, al reino de Cristo, la encarnación, la pasión, muerte y resurrección, Cristo Médico, la imitación de Cristo, la contemplación para el amor de Dios, el tratado de la oración, el del combate cristiano... reciben copiosa luz del pensamiento de S. Agustín.

El P. L. Teixidor en un estudio de menor aliento ha realzado igualmente la concordia. «Miles de veces, dice, habrá sido citado S. Agustín en los *Ejercicios* de S. Ignacio. Algún punto de contacto debe haber, pues, entre el gran Padre de la Iglesia y el autor de los *Ejercicios*» (29). Y luego confirma su aserto con pasajes agustinianos, ilustrando la doctrina del principio y fundamento, el fin del hombre y del cristiano, el espíritu de alabanza divina en S. Agustín, el pecado de los Ángeles, el recuerdo y dolor de los pecados personales, la necesidad de la gracia para conocer el desorden y malicia de las obras, el combate de la vida cristiana, la utilidad del temor para apartarse del pecado, las penas de los condenados, Cristo Rey, que llama a los hombres a su servicio, la humildad del Verbo Encarnado, su nacimiento temporal, las consolaciones de Dios, la meditación de las dos banderas, la imitación de Cristo, su Pasión y su gloria.

A las mismas conclusiones llevan estudios particulares, como los siguientes del P. H. Watrigant: *La meditation fondamentale avant S. Ignace*, así como el que tiene por título: *De examine conscientiae juxta Ecclesiae Patres, S. Thomam et Fratres vitae communis* (30).

---

(27) Bilbao, 1923. (Es versión de la obra escrita en alemán, Regensburg, 1908, 1914, 1925.)

(28) *¿Debe considerarse como una omisión?*, en *Manresa*, IV (1928), p. 50.

(29) *San Agustín y los Ejercicios*, en *Manresa*, VI (1930), pp. 337-364.

(30) Ambos están publicados en la *Collection de la Bibliothéque des Exercices*, Enghien, IX (1907), p. 140; XXIII (1909), p. 55.

Camino más arriesgado es investigar los influjos indirectos, señalando que San Ignacio tomó una doctrina agustiniana de tal o cual autor. Hay meditaciones en los *Ejercicios* que dan una impresión agustiniana. Tal es por ejemplo la del Reino de Cristo y la de las dos banderas. ¿Leyó S. Ignacio la *Ciudad de Dios*? ¿O conoció por otras vías la concepción agustiniana de la historia?

El P. Pinard de la Boullaye, dice hablando de una pieza importante de los *Ejercicios*: «Un poco más tarde, hacia el fin de sus estudios teológicos, *sous l'influence de S. Augustin,* con la influencia de S. Agustín, comentado por los maestros de Alcalá y de París, él añade al comienzo de sus *Ejercicios,* con el título de principio y fundamento, una página concisa que expresa a la vez la justificación de su programa y la consecuencia rigurosa: «escoger sólo en cada circunstancia, los medios que nos ayudan más eficazmente a conseguir el fin para el cual nos ha criado» (31).

Cierto que por medio de los doctores de las Universidades, donde estudió, pudieron llegar a S. Ignacio muchas ideas agustinianas, así como por medio del autor de la *Vita Christi,* el cartujano Ludolfo de Sajonia. Como todos los escritores sagrados de aquel tiempo, Ludolfo se nutría de la médula del pensamiento del Obispo de Hipona, a quien cita en cada página de su voluminosa obra, unas veces mencionándolo, otras sin mencionarlo. Sobre todos los temas de espiritualidad, que desarrolla el autor, al comentar los hechos y palabras de Cristo, S. Agustín había meditado mucho. Al contemplativo sajón le eran familiares los *Tratados* sobre S. Juan, los *Comentarios* a los Salmos, y el del *Sermón del monte.*

Ya el mismo proemio comienza con una, digámoslo así, *meditación del fundamento,* sirviéndose de palabras de S. Agustín. *Fundamentum aliud, nemo potest ponere, ut ait Apostolus, praeter id quod positum est, quod est Christus Jesus. Cum dicat Augustinus quod Deus est summa res summe sufficiens et homo est res summe deficiens: et quod bonum Deus sit, ut nemini Eum deserenti bene sit. Idcirco quicumque ruinam defectuum suorum evadere et spiritu reparari desiderat, necesse est ut a fundamento praedicto non recedat, quia in eo omnimoda remedia suis necessitatibus inveniet* (32).

F. Tournier, S. I., ha señalado las homilías patrísticas de Werner de Küssemberg, Abad benedictino del monasterio de S. Blas de la Selva Negra, como una de las fuentes de la doctrina de los *Ejercicios.* En ellas se leen pasajes como el siguiente: *Duae sunt civitates. Hierusalem et Babylon, et duo populi: amatores Dei, cives Hierusalem; amatores mundi, cives Babylonis: et duo reges: Christus, Rex Hierusalem, et*

(31) *S. Ignace de Loyole directeur d'âmes,* XII-XIII. *Sources de la spiritualité ignatienne,* París, 1946.

(32) *De Vita Christi,* Proemium, 1. Aun sin citarle, Ludolfo discurre con palabras de S. Agustín. Así en el primer capítulo de la obra escribe: *De plenitudine itaque Evangelii, vini scilicet boni, quod usque ad hoc tempus gratiae Dominus Iesus servavit, quasdam guttas haurire cupientes, sumamus initium de divina eius generatione.* Cap. I, fol. 7.

Evidentemente alude el autor a las palabras de S. Agustín: *Bonum enim vinum Christus servavit usque adhuc, id est, Evangelium suum. In Joan. Ev. tr.,* IX, 2 (PL, 35, 1459).

diabolus, rex Babylonis. Inter has duas civitates et duos populos et duos reges bellum est iugiter et discordia et pugna et signat uterque milites suos (33).

Sin duda estas palabras reflejan la perspectiva de la *Ciudad de Dios*: pero es difícil probar que el autor de los *Ejercicios* conociera la antología del Abad benedictino mencionado.

J. F. Mulder, S. I., ha insistido sobre la afinidad de las ideas de la *Ciudad de Dios* y las del Reino de Cristo en S. Ignacio. El fin del hombre, la caída de los Ángeles, y su pecado de soberbia, el pecado de Adán y su universal estrago, el *tyrannicus fastus*, con que el diablo quiere dominar en los hombres, la realeza de Cristo, las dos ciudades con los dos amores, el valor de la humildad y de la obediencia en los seguidores de Cristo, la gloria de Dios, el premio de los buenos y el castigo de los malos tienen en los dos grandes maestros de la espiritualidad cristiana idénticas perspectivas (34).

Tampoco sobre el influjo directo se pueden hacer conclusiones seguras.

San Ignacio tuvo en alta estima la tradición teológica de la Iglesia y a los Padres. «Los grandes Padres de la Iglesia griegos y latinos fueron para él un espléndido ejemplar para su propia prudencia en el uso de los medios humanos y divinos para los fines divinos. Y así como agradece con un profundo gozo el regalo de unas obras completas de San Agustín, así estima que sus cartas, dirigidas a hombres doctos en teología, vayan adornadas de convenientes y sabios pasajes de los Padres» (35). Sin duda el Santo conoció las *Confesiones* de S. Agustín y aun las *Meditationes S. Augustini* que le fueron atribuídas. «Estas *Meditaciones*, dice el P. Pedro de Leturia, se compilaron en gran parte de la *Confessio theologica* y del *Libellus de Scripturis* del benedictino del siglo XI, Juan de Fecamp, quien hizo largo uso de las *Confesiones* y de los *Soliloquios* de S. Agustín. Que S. Ignacio las aprobó como lectura de los suyos puede deducirse del hecho que Ribadeneira hiciera en vida de él (1553) una edición» (36).

---

(33) *Liber deflorationum sive excerptionum ex melliflua diversorum Patrum, signanter Augustini, Hieronimi, Ambrosii, Hilarii, Chrysostomi, Maximi, Origenis, Cassiodori, Bedae, aliorumque doctorum orthodoxorum doctrina* (PL, 157, 722-1256). Cfr.: TOURNIER: *Les deux cités dans la litterature chrétienne*, en *Etudes*, 123 (1910), 644-665. La *Ciudad de Dios* se difundió mucho en la Baja Edad Media, según lo muestran las muchas ilustraciones de la grande obra de S. Agustín durante aquel tiempo.

(34) *Gottesstaat und Christus-reich*, en *Miscellanea Augustiniana*, pp. 212-220 Rotterdam, 1930.

(35) H. RAHNER: *Ignatius von Loyola und die aszetische Tradition der Kirchenväter*, en *Zeitschrift für Aszese und Mystik*, München, XVII (1942), p. 64. «Dei libri di Santo Agostino nostro Padre è molto contento che stiano nel Collegio de chi gli ha donati», Mon. Ignatiana, I, 7, 407. Patri Andreae Oviedo ex Comm. Roma. 14 Augusti 1554.

(36) *Lecturas ascéticas y lecturas místicas entre los jesuítas del siglo XVI.* Extracto del *Archivio Italiano per la storia della pietà*. II, p. 11. Roma, 1953. El mismo Padre aduce este pasaje del P. Cepari en su *Vida de S. Luis*, publicada en 1606, donde se ve la estima de S. Agustín en los Escolasticados de la Compañía: «Durante las vacaciones mayores de septiembre y octubre, cuando cesadas las clases, iban los jóvenes estudiantes del Colegio Romano a pasar algunos días a Frascati, con el fin de reponerse de las fatigas del curso, llevaban, con la li-

También se hallan en los escritos del Santo algunas citas agustinianas. Sabido es que él fué un propagandista de la comunión frecuente, recomendándola con palabras de S. Agustín. Ya en el año 1540, escribiendo a sus paisanos de Azpeitia, ponderaba la utilidad de la comunión frecuente y más tarde en carta dirigida a Teresa Rejadella se alude al mismo texto agustiniano: «Este pan es cotidiano: luego así vivid, como cada día podáis recibir» (37).

Sobre la obediencia hallamos dos citas: una que le pudo llegar por San Gregorio, mas su fuente es S. Agustín: La obediencia no es tanto virtud, cuanto madre de virtudes (38). La otra está tomada de un sermón apócrifo, de los dirigidos a los Hermanos del Yermo: Si obedeciéremos a nuestros prepósitos, Dios obedecerá a nuestras oraciones (39).

En la Epístola que lleva el número 618 emplea una metáfora, que seguramente viene de S. Agustín. Escribe el Santo a un joven jesuíta de raza alemana, Gerardo, que en Loreto tenía clases de latín y retórica y no estaba, al parecer, muy contento con su oficio: «Ma come S. Paolo *omnia omnibus factus est ut omnes lucrifaceret,* così la Compagnia nostra per disiderio di assistere le anime, *piglia questi spogli di Egitto per voltarle in onore e gloria di Dio*» (40).

En la Carta al Bto. Juan de Ávila escribe: *S. Augustinus de viduitate* dice: *Nobis est necessaria vita nostra, aliis fama nostra* (41). Y después resume otro pensamiento del mismo libro agustiniano: *Qui confidens conscientiae negligit famam crudelis est, quia aliorum animas occidit.*

Escribiendo a los Padres y hermanos de Padua les recuerda también unas palabras del Obispo de Hipona: «Según S. Agustín, éstos (los pobres) son aquellos pequeñitos de los cuales dice Cristo: *Cuanto hicisteis con uno de estos mis hermanos más pequeñuelos, conmigo lo hicis-*

---

cencia de los Superiores, quién a Gersón, quién la vida de S. Francisco o Santa Catalina de Sena, o del B. P. Ignacio: algunos leían las crónicas de Sto. Domingo, otras las de S. Francisco: unos saboreaban las *Confesiones* y *Soliloquios* de S. Agustín, otros la *Exposición del Cantar de los Cantares* de S. Bernardo...» Y hablando de S. Luis Gonzaga añade: «Este año (el último de su vida) asignó todos los días una hora a la lectura de los libros espirituales y parecía gustar especialmente los *Soliloquios* de S. Agustín, la *Vida* de la Bta. Catalina de Génova, la *Exposición del Cantar de los Cantares* de S. Bernardo y particularmente la *Epistula ad Fratres de Monte Dei,* atribuída a S. Bernardo», *o. c.,* p. 29.

(37) *Mon.* I, 1, 275.—Ranher, *ib.,* p. 65.—P. Iparraguirre, *ib.,* 695.—S. Agustín dice: *Ergo Eucaristia panis noster quotidianus est, Ser.,* 57, 7 (PL, 38, 389). *Ergo Panem nostrum quotidianum da nobis hodie, quid est? Sic vivamus ut ab altari tuo non separemur, Ser.,* 58, 4 (PL, 38, 395).

(38) P. Iparraguirre, *o. c.,* p. 737. S. Agustín dice: *Obedientia, quae maxima est virtus et ut sic dixerim, omnium origo materque virtutum. Contra advers. legis et prophetarum,* 1, 14 (PL, 42, 613).

(39) *Quanto modo erimus obedientes patribus nostris, tanto erit Deus obediens orationibus nostris. Sermo* 61 (PL, 40, 1.344).

(40) MI. *Epist.* 618. S. Agustín divulgó esta alegoría de los despojos de los Egipcios en su obra *De Doctrina christiana: Sicut enim Aegiptii non solum idola habebant, et onera gravia, quae populus Israel detestaretur et fugeret, sed etiam vasa atque ornamenta de auro et argento, et vestem quae ille populus exiens de Aegipto sibi potius tanquam ad usum meliorem clanculo vindicavit... De doct. ch.,* II, 40 (PL, 34, 63).

(41) MHSI, IV, 550, p. 318. *De bono viduitatis,* 22. 27 (PL, 40, 448).

teis» (42). Conoció también la Regla de S. Agustín, y otras antiguas: «En el extracto ignaciano se encuentran párrafos enteros de las Reglas de S. Agustín, S. Benito, S. Francisco y tal vez alguna más» (43).

Se ha hecho también célebre una frase agustiniana sobre el valor de las jaculatorias a que alude S. Ignacio (44). Con respecto a su doctrina de los Ángeles, el P. Rahner concluye: «La concepción teológica de los Ángeles proviene seguramente de S. Agustín, aunque se pueda discutir si la ha tomado de Pedro Lombardo o de Sto. Tomás.» Y lo mismo se ha de decir de la concepción de modo de actuar el fuego (45).

Todas estas alusiones, si bien no demuestran rigurosamente un influjo directo de S. Agustín en el autor de los *Ejercicios*, con todo son un indicio seguro de la mucha estima en que tuvo su doctrina y magisterio. Y por eso se puede hablar de una presencia difusa de S. Agustín en la espiritualidad del Fundador de la Compañía, hasta el punto de que E. Przywara ha llegado a afirmar: «Agustín es el Patriarca de todas las escuelas de espiritualidad de las grandes familias religiosas, desde la Orden de S. Benito hasta la Compañía de Jesús» (46).

San Ignacio infundió en la Compañía un gran respeto a la tradición patrística y por tanto agustiniana (47). Él sin duda leyó las *Confesiones* y recomendó su lectura. En los antiguos *Directorios* de los *Ejercicios*, como el del P. Juan Mirón, se recomendaba el libro de S. Agustín. El ejercitante no debía tener sino los libros que se le entregaban, además del breviario y del Oficio Parvo de N. Señora. *Sed in prima hebdomada librum Gersonis de Imitatione Christi*, VEL LIBRUM *Confessionum D. Augustini legere potest* (48).

En otro Directorio posterior, para la segunda semana se recomienda el mismo libro: «Vale mucho para este tiempo de elecciones el libro de S. Agustín de las *Confessiones*» (49).

III

LECCION ACTUAL DE S. IGNACIO

Concluyamos, pues, que siguen teniendo actualidad la doctrina, los ejemplos y la vida de S. Ignacio. Una de las cuestiones más delicadas de hoy es la del enlace de la eternidad y del tiempo. ¿Cómo podemos

(49) *Ibid.*, a. 1591, 928.

(42) P. IPARRAGUIRRE, *o. c.*, p. 744.

(43) P. IPARRAGUIRRE, *ib.*, p. 56.

(44) Sin duda el nombre mismo de oración *jaculatoria* se debe al influjo de S. Agustín.

(45) *Ib.*, p. 75.

(46) *S. Agustín*, p. 15. Buenos Aires, 1949. El mismo filósofo ha encabezado su obra sobre los *Ejercicios* con un lema agustiniano: *Deus semper maior. Theologie der Exerzitien.* 3 vols. Herder, Freiburg i. Br. 1938-1940.

(47) Conocido es el agustinismo del P. Ribadeneyra, el del P. Alonso Rodríguez, quien en su obra *Ejercicios de perfección y virtudes cristianas* le cita 271 veces, el de Suárez, etc.

(48) *Exercitia spiritualia. Directoria antiqua. Directorium primum P. J. Mironis. 1582. Directorium Exercitiorum Spiritualium auctoritate primae Congregationis confectum*, pág. 848.

vivir en nuestro tiempo sin que nos hagamos indignos de una eternidad feliz? ¿Cómo lograremos que el tiempo, rapaz y demoledor, no nos devore la substancia más íntima y gloriosa de nuestro ser, creado para la inmortalidad?

Un hijo de S. Ignacio, el P. Nieremberg, escribió un libro que se ha hecho clásico en la espiritualidad española: *La diferencia entre lo temporal y lo eterno.*

Yo pienso que S. Ignacio nos da tema para un libro que se podría titular: *La conveniencia entre lo temporal y lo eterno.* Él combinó el arte difícil de contemplar lo eterno, caminando con pie firme sobre lo temporal. ¡Cuánto miró llorando al cielo y cuánto lloró mirando a la tierra! ¡Cuán bien supo combinar los auxilios de Dios y los medios humanos! El P. Ribadeneira le atribuye un dicho que le retrata bien. Decía que a ser posible quisiera saber cuántas veces a cada uno de sus hijos le picaban las pulgas.

Esto es ser todo ojos para la tierra quien era todo ojos para la contemplación de las cosas celestiales. Sólo la santidad puede lograr tan alto equilibrio, iluminando siempre lo temporal por las verdades eternas. Por eso la ejemplaridad de Ignacio de Loyola rebasa todos los siglos. Sus razones cortas son las únicas capaces de iluminar nuestro tiempo, que padece la enfermedad contraria: la de las razones o discursos largos, es decir, de una cultura múltiple, dispersa y vanilocua, que desconoce la relación entre los medios y los fines, que es el alma de toda verdadera cultura. El hombre moderno posee una información cultural, que se agranda cada día. Pero esto mismo origina en él una confusión babilónica, pues no acierta a discernir lo esencial de lo accesorio. Todo lo histórico, es decir, todo lo temporal, por el mero hecho de serlo, tiene el mismo valor que las razones eternas. Sin duda es un valor la riqueza de la cultura, pero lo es igualmente la unidad y sencillez, el arraigo vital en las verdades eternas, pocas, claras, firmemente asidas y capaces de dinamizar las almas.

Nos maravilla el artificio de S. Ignacio para conquistar a S. Francisco Javier. Se cumplía allí el refrán oriental: el quieto es el dueño del inquieto. El guipuzcoano no multiplica las razones para dominar al fogoso navarro. Militar de certera puntería, no cambia las armas, sino maneja una daga corta, buída y flamenante: una razón de Cristo: *¿Qué aprovecha al hombre ganar todo el mundo, si pierde su alma*?

Y un día y otro día es el mismo duelo, y la misma arma corta, hasta que Javier le rinde su corazón.

Esta profunda simplicidad nos llena de admiración a los hombres de hoy. También el P. Ribadeneira nos cuenta una crisis grave por que pasó su espíritu, cuando se hallaba con S. Ignacio en Roma. Eran unos negros pensamientos que le rondaban día y noche por el alma, quitándole todo sosiego y paz interior. Y se fué a S. Ignacio y le manifestó todo, haciendo confesión general, que el Santo escuchó llorando. «Y no me reprendió ni me exhortó, ni me dijo más palabras que éstas: *Yo os ruego, Pedro, que no seáis ingrato a quien tantas mercedes os ha hecho, como Dios, nuestro Señor.* Las cuales fueron tan eficaces como si

las dijera un Ángel del cielo», añade Ribadeneira, pues se quedó alumbrado y lleno de paz (50).

Tal fué el estilo y la pedagogía vizcaína, esencial y renovadora de San Ignacio para mover el mundo con razones breves. Con tres verdades le basta y sobra: el principio y fundamento que es Dios, el medio o Mediador que es Cristo, y el fin temporal y eterno que es la gloria de Dios y de los hombres.

Esta trinidad de verdades ha salvado y salvará siempre la cultura.

Victorino CAPÁNAGA.

Madrid.

El intelectualismo agustiniano y las corrientes exigencialístico-voluntarísticas de la filosofía contemporánea

Por Romeo Crippa

Más que argumento de examen, parecerá quizá el tema una toma de posición, por el sabor polémico, que al parecer vicia desde el comienzo nuestro estudio. El término mismo de intelectualismo no se presenta con una inmediata general acepción respecto a San Agustín, por envolver una bien exacta colocación en el panorama del variado y complejo articularse de la visión espiritual y especulativa del Santo. Cierto, no se puede negar validez al término, pero es también claro que no es empresa fácil la enucleación, o si se quiere, la contraposición del mismo, a las corrientes, que en las lejanías de tiempos y climas, recuerdan, sin embargo, temas de inspiración y de cuño agustinianos. Y no sólo por el modo de filosofar, que pasa de continuo de la circunferencia al círculo, de las creaturas a Dios, y de Éste, después, al hombre, que constituye una de las características más evidentes del coloquio agustiniano, sino además por los temas y las diversas asonancias que con la aportación de todas las voces del ser, animan el discurso de Agustín.

Es innegable que temas del «méthode morale», tan preferido de los espiritualistas cristianos, desde el 1800 hasta nuestros días, se hallan claramente propuestos en Agustín. La tesis de que el conocimiento de la verdad primera requiere una disposición y una consagración a la verdad misma, por lo que querer la verdad se convierte en una condición de conocer la verdad, encuentra clarísimos precedentes en San Agustín. En una página de los *Soliloquios* (1), Agustín, en efecto, dice con explícita fórmula, que se requiere un «ojo sano», un alma por la virtud interiormente abierta a la verdad, para que sea concedido a ésta llegar y allí «manere». No nos oculta su desconfianza en la capacidad de conclusión de la pura razón raciocinante: quien a Dios llega con ella sola, dice en el *De Moribus Ecclesiae* (2), termina por sentarse fatigado

(1) *Soliloquia*, I, 10, 17.
(2) *De moribus Ecclesiae Cathol.*, I, 7, 11.

y retroceder (por esto, por la enorme niebla que se extiende delante de los ojos, aun teniendo éstos la capacidad de ver, Dios ha dado a los hombres los Libros Santos, benéficos aun en la oscuridad).

Vivir para potenciar la sola propia razón, como al fin hacen los Estoicos, es ir contra la estructura misma de nuestro ser, que solamente puede vivir si es ayudado por Dios, y si Dios quiere, y no ya queriéndolo nuestra autosuficiencia (3). Y todavía en el Sermón 156 escribe: «*Adiutorem utique invocas Deum. Nemo adiuvatur, si ab illo nihil agatur*» (4). El huir de la propia autosuficiencia entendida en su forma epicúrea, o en su más racional expresión estoica, es condición fundamental —repite precisamente Agustín en el *De Civitate Dei*— para poder actuar la propia realidad; para no perderse perdiendo a Dios, porque «prius ipsa cognoscenda est, per quam possunt illa cognosci» (5). San Agustín retorna con sobrada frecuencia sobre la esencial participación del alma en la búsqueda, que nace no por el investigar en sí mismo, sino por el *habere*, por la sapiencia, y lo hace hablando y testimoniando continuamente cuál ha sido su itinerario, y su modo de vivir dentro de la Verdad.

Además, todos los más caros temas a las corrientes exigencialístico-voluntarísticas pueden encontrar su primer origen en la configuración misma del pensamiento agustiniano, en aquel calor de participación y en aquella su intensidad de invocación, que, resumidas en el «inquietum cor», pueden considerarse el motivo conductor, con variedad de modos constantemente empleado, de las corrientes que examinamos.

El razonamiento, que dichas corrientes emplean es constitutivamente de inspiración religiosa, cristiana podemos decir, pero es un razonamiento estrictamente moderno, no ya porque únicamente hoy tenga un sentido este tema agustiniano, sino porque sólo hoy asume una centralidad que diría que falta en Agustín mismo y en el Agustinismo. El agudo y constante análisis de las estructuras psicológicas y el amoroso empeño puesto en descubrir las instancias, en el favorecer las disposiciones interiores del alma para la ascensión total a la verdad, en suma, la introspección elevada a canon de filosofía e instrumento fundamental de apologética configuran muy bien en una línea absolutamente nueva, el tema de la interioridad, que sigue siendo siempre patrimonio de Agustín y del Agustinismo. Tajante y agudo, y constante también, el análisis que hace del alma humana San Agustín, vivo y persuasivo el apelo a las exigencias del corazón, decidido en el conjunto de su doctrina filosófica y teológica el tema antropológico, aun en medio de la crudeza de una configuración a menudo brillante, pero no por ello podemos decir que la

(3) *Ibid.*
(4) *Ser.*, 156, 11.
(5) *Soliloquia*, I, 15, 27.

introspección se haga factor de verdad; pues la fuerza de la clasicidad impedía que la constatación y el apelo fuesen operantes en sí, que el sabor se hiciera verdad. No queremos con esto librar a San Agustín de lo que hay de excesivo (totalmente) en su investigación; pero si con frecuencia no se puede negar la sobreabundancia de la efusión y la implícita fuerza que se reconoce a la disposición amorosa, siempre sigue siendo verdad que la argumentación se sostiene siempre, aun psicológicamente, por su fundamental referencia a un proceso racional llevado a cabo con una autonomía de desarrollo.

Para tener clara idea del modo moderno de percibir, de sentir y desarrollar el tema de la interioridad, y para ver así esclarecida indirectamente la fisonomía misma de un lazo, no será superfluo una mirada a la introspección, al análisis del alma humana tal cual nos viene presentada por un Malebranche, y en sentido contrario por un Maine de Biran.

Quizá parezca, por lo menos discutible, el que nos refiramos a una discutida expresión del agustinismo, lejana, por estilo y por método, del módulo espiritual propio de las corrientes en discusión; pero, por encima de cualquier apreciamiento sobre los motivos agustinianos del jansenismo y del ontologismo, nos parece que nuestra referencia encuentre una justificación no sólo en la profunda inspiración religiosa, sino también en la misma lucidez y agudeza que, independientemente de toda deducción de orden sistemático, resalta evidente de la descripción que nos ofrece Malebranche del alma humana.

En varias páginas *De la recherche de la Vérité*, la observación introspectiva se desenvuelve con aguda penetración en verdad, aportadora de testimonios y de estímulos. Véanse, por ejemplo, las observaciones sobre las pasiones y sobre el buen uso que de ellas se puede hacer, y en particular sus notas sobre la admiración: «De todas las pasiones —escribe Malebranche—, la que menos obra sobre el corazón es la admiración: porque lo que nos agita es la consideración de las cosas como buenas o malas; la consideración de las cosas como nuevas, como grandes y extraordinarias, sin ninguna otra relación a nosotros, apenas si nos toca. Así, la admiración que acompaña el conocimiento de la grandeza o de la excelencia de las cosas nuevas que consideramos, corrompe bastante menos la razón, que todas las otras pasiones, y puede hasta ser de gran utilidad para el conocimiento de la verdad... Cuando la voluntad, que ordena, es una voluntad de pura razón, no sostenida por ninguna pasión, la aplicación del espíritu se verifica de un modo tan débil, tan flojo, que nuestras ideas parecen asemejarse a fantasmas que apenas vistos, en seguida desaparecen... Pero cuando nos despierta algún movimiento de admiración, los espíritus animales se lanzan naturalmente tras las hue-

llas del objeto, que la han excitado; de este modo, lo representan claramente al espíritu, y el cerebro hace todo cuanto es necesario para producir la luz y la evidencia, sin que la voluntad se fatigue en solicitar a los espíritus rebeldes. Así, los que son capaces de admirarse son más aptos para los estudios, que aquellos que no son susceptibles de hacerlo: los unos son sagaces; los otros, estúpidos (6).

Indudablemente se advierte aquí, en este análisis, la presencia de la actividad racionalística, pero creemos que no es posible reducir sólo a ésta, la ausencia de solicitaciones religiosamente excitativas, que caracteriza la presentación que de las pasiones nos ofrece aquí Malebranche. Nos encontramos ante una lucidez más pacata, que la de Pascal; la experiencia ni constituye ni funda la afirmación absolutamente empeñativa del ser.

Es lo que precisamente nos da Pascal, sobre todo el Pascal de las «raisons du coeur» del «plier la machine», y, de un modo más cercano a la época moderna y más directamente operante en ella, Maine de Biran. Cuando uno lee las páginas del *Diario*, queda impresionado no sólo por la capacidad de penetración de las estructuras del alma, sino sobre todo por el continuo «experimentar» el propio pensamiento, por el modo tan total de participación en el estado y en lo real que ese estado se quiere esclarecer, si bien racionalmente. «El alma es un fuego, que hay que alimentar —observa Biran en su *Diario*—. Y esto no obstante, no todo cuanto es apto para el nutrimiento del alma, aumenta nuestro patrimonio cognoscitivo, como tampoco los elementos que sostienen la vida física y potencian su actividad sirven todos para hacer crecer el volumen del cuerpo. Hay verdades intelectuales y morales, que no sólo deben ser entendidas y conocidas, porque esto sólo no basta. El conocimiento claro y preciso, que satisface las leyes de la especulación, no apaga las exigencias del momento práctico: hace falta que las verdades penetren hondamente en nosotros, casi hasta incorporarse, como el tinte que se va extendiendo poco a poco, dejándose absorber, en la lana» (7).

Conocer se convierte al fin en «agotar» la experiencia; y el «poseer» se erige en canon metodológico. Con Biran, se concentra exhaustivamente la investigación en el sujeto, y salvo en la última parte de su vida, con una acentuación menos religiosa y más científica, y a la vez más llena de sabor, que la de los *Pensamientos* pascalianos. Los más teoréticos temas, como el del fundamento de los principios constitutivos del razonamiento, así como los más prácticos, como la concreta acción política, son tratados siempre con una preñez de participación, con una intensidad

(6) Malebranche: *De la recherche de la Vérité*, l. V, cap. VIII, París, 1945, vol. II, pp. 130 ss.

(7) Maine de Biran: *Diario*, 17 de nov. de 1820.

interior de presencia, que dan, por ello, continuamente la sensación y la sugestión de un moverse sobre la realidad y en la realidad; y la sensación de afirmaciones válidas, no sólo porque exactas, y con frecuencia muy agudas, sino porque interiormente experimentadas y experimentables. La superación del sensismo de Condillac, nos muestra vivacísima e indiscutible la realidad del espíritu y su legitimidad, además de la imprescindibilidad de una búsqueda y de filosofar sobre el mismo. Decidido y claro el despego de la observación introspectiva de Malebranche, que hemos indicado, y a la vez preciso en definirse respecto a la línea agustiniana, de una fisonomía propia de este método interiorístico, que si ciertamente no puede limitarse a ella, halla sin duda una de las expresiones más significativas e históricamente más fecundas en la corriente cristiana de la filosofía francesa del siglo XIX.

El signo de una distinción, la precisación de una novedad, se resume en la enunciación de la práctica del bien como condición primaria para el conocimiento de la verdad, que, expresada claramente por Gratry, sigue siendo el tema principal de un modo de filosofar que llega hasta nuestros días, con René Le Senne y con Paliaid. «La práctica del bien es en realidad la sustancia y el fondo de donde nace el conocimiento de la verdad, a través del esfuerzo especulativo.» En esta frase de Gratry se reconoce sí, la función necesaria del conocimiento racional, pero es también muy claro que se pone el acento principal sobre el motivo del empeño del corazón, del querer con toda el alma la verdad. Sería ilícito e injusto hablar a este propósito de pragmatismo religioso, y esto, por la intensidad, más, por la «humanidad» de tal modo de concebir la investigación filosófica como totalidad de participación del hombre al deber que no puede menos de incumbirle.

Gratry quiere poner fin a las «filosofías separadas», a las búsquedas que se nutren de la pura razón, a las conclusiones que se basan en la sola fe, pero por otra parte quiere precisar el límite de la función absolutamente decisiva de la razón. El más preciso tema de Biran, el «experimentar» cada momento de la indagación, parece que cede —y en cierto modo cede— a un más profundo apelo de inicial y concreta consagración a la Verdad, que ya es verdad cristiana, pero todavía palpita dicho tema en la función resolutiva, que aun tiene ese «sentido divino», que es revelación indiscutible y sabrosa de la divina realidad, junto con el «procedimiento dialéctico», por el cual es el infinito metafísico legítimamente inducido sobre la base del cálculo del infinito matemático. Las verdades primeras, capitales para toda conclusión religiosa, y grávidas y vivas sólo por ella, están fundadas racionalmente, pero lo que cualifica la doctrina y el método es el insistir en la importancia de la práctica, de la vida moral para conseguir aquella verdad, que tan admira-

blemente desarrolla y corona las disponibilidades más profundas del alma. «Juzgar bien —dice Ollé-Laprune— no es únicamente cuestión de razonamiento, es también cuestión de voluntad. La voluntad remueve los obstáculos que impiden la vista... No poner obstáculos a la verdad, hacerse capaces de ver y de reconocer la verdad, es el grande y fundamental deber, propio de todos los órdenes del conocimiento, pero que se hace particularmente delicado y es difícil de poner en práctica e importante, cuando se trata de asuntos morales... La certeza no es sólo racional, es también moral, el desconocerlo sería desconocer la naturaleza de las cosas y la naturaleza del espíritu humano... Entre el conocimiento y la creencia, entre la ciencia y la fe, no hay ni contradicción, ni desacuerdo; sino que hay un orden superior de verdad donde la creencia se une al conocimiento; y donde la fe natural es una de las condiciones de la certeza...» (8).

Diría que el momento religioso entra en estas doctrinas como constituyente, como matriz la más verdadera, no sólo indirecta sino también directa del ciclo discursivo. La convicción religiosa no obra sólo como inspiradora interior, porque vive en el alma del pensador mismo, sino que es además un momento operativamente presente —y aquí está la peculiaridad respecto a San Agustín—, porque es constitutivo de esa interioridad, por la que se mueve, y por la cual, a través de la introspección, no puede menos de moverse. Puede alcanzarse la verdad religiosa y puede dar sus frutos únicamente a través de una abertura inicial y constante del corazón, en un querer la verdad, que, en cuanto práctica de bien, es experiencia de verdad.

Sería abusivo e inexacto el insistir en este motivo de la práctica como el fundamental determinante del argumentar de los filósofos del método moral, porque, sobre todo Ollé-Laprune, respetan el desenvolvimiento y la posición de las coordenadas racionales, y el razonamiento se abre al tema de las conveniencias y de los complementos aportados por la religión sólo después de que la razón, con un pacato examen de la realidad, sobre todo interior, ha concluído en verdades, que si para ser captadas integralmente, se debe también quererlas, no son por ello menos válidas objetivamente. Ni la voluntad ni la existencia se convierten aquí, ciertamente, en órganos reveladores del Absoluto —e insisto particularmente tanto por lo que toca a Ollé-Laprune, como a Gratry, cuando al contrario, el Newman del «sentido ilativo» lo admite con el «sentido divino» en esta posición—; pero esto no impide que en el ciclo que conduce a la afirmación religiosa, las disposiciones del corazón cumplan una función, que no es secundaria, como condiciones necesarias para la vitalidad y la validez plena de la conquista religiosa.

(8) L. Ollé-Laprune: *De la certitude morale*, París, 1920[8], pp. 411 ss.

El desenvolvimiento del método introspectivo ha conducido progresivamente a un interés de aquellos temas que la especulación, aun la cristiana, había quizá dejado de lado, y la importancia de la voluntad y de la instancia interior variadamente configurada va tomando un más señalado puesto en la dialéctica del proceso espiritual, estimulado y favorecido, incluso por el más vasto aliento romántico, y en un campo más estrictamente religioso; por el afirmarse siempre más marcado de una apologética que responde mejor a la situación de los espíritus.

El filósofo que nos ha dado una más clara y aguda formulación de la función determinante de la voluntad, del desplegarse en la acción de todo nuestro ser, desde las profundidades biológicas a la última expresión religiosa, ha sido M. Blondel, pero el primer Blondel, el autor de *La Acción*, del «ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica». Sería inútil repetir ahora, cómo para Blondel en el «agere», más concretamente y más inmediatamente entendido, se resume todo el ritmo de la realidad, y cómo en la práctica cristiana, se componga también en un acto volitivo, la desproporción de las dos voluntades, la voluntad, que quiere y la voluntad querida, y en él se realice el destino del hombre.

«El ser y la vida —son palabras de Blondel— no están para nosotros en lo que se debe pensar, ni en lo que se debe creer, ni siquiera practicar, sino en lo que se practica, se hace de hecho. Es necesario, podemos expresarnos así, descentrar al hombre y a la filosofía, para indicar este punto vital, donde realmente se halla, no en los objetos aprendidos por los sentidos, no en los fines, tras de los que corre el deseo, no en las especulaciones intelectuales, no en las prescripciones morales, sino en la acción; pues es ésta la que de hecho resuelve, forzosamente, la cuestión de las relaciones del hombre con Dios» (9).

Pero éste es el primer Blondel, porque el Blondel de la trilogía nos lleva más adelante, nos propone no sólo la inserción de disposiciones interiores sustancialmente religiosas, sino también del momento religioso en la estructura misma religiosa del filosofar, más aún como condición esencial del mismo. Cuanto en *La Acción* era todavía una línea si no de inspiración, sí de desarrollo conclusivo, ahora se nos pone como premisa; se declara como la primera premisa para que el discurrir filosófico, que se quiere conducir con perfecta autonomía, tenga capacidad y fuerzas persuasivas.

El Cristianismo —sostiene en diversos lugares Blondel— no es únicamente un hecho externo, y que tiene su peso como acontecimiento físico, ni es un movimiento histórico de vastos, si bien siempre pasajeros, ecos en el tiempo, sino que es un hecho continuamente actual e interior, y por

(9) M. Blondel: *La Action* (trad. ital.), vol. II, Firenze, 1932, p. 364.

esto mismo aspira a una historicidad afectiva, sin posibilidad de rechazo, y pide y exige al filósofo no una simple atención supletoria, sino inicial. La introspección espiritualística, no es, según él, suficiente, porque no ha tenido en cuenta este real configurarse de la vida, que es la síntesis de un nuevo sentido de lo real, y ha pretendido que bastase una fría descripción de certezas humanas y de posibilidades interiores.

Quizá pueda el incrédulo partir de sí mismo o del mundo, quizá pueda todavía indagar, sin renovar métodos y esquemas, en la línea de una filosofía separada; pero esto no le está permitido al creyente. Y no sólo porque es imposible que se escinda en dos absurdos pedazos, sino también porque no puede renunciar en nombre de una pseudoautonomía de la investigación, a recoger y a proponer en el campo filosófico las originarias y resolutivas verdades del Cristianismo. Toda la especulación blondeliana de la trilogía se reduce a la propuesta orgánica en el «Pensamiento», en el «Ser» y en el «Obrar», de una filosofía única y esencialmente cristiana, que celebra su cometido en las superiores conveniencias de los dogmas. De la fe y en la fe, a la fe, a través de una especulación que, puesta en guardia en su indagación por cuanto posee ya interiormente como la verdad más completa, puede alcanzar una libertad de movimientos y de juicio respecto a todas las filosofías y a todos los sistemas especulativos.

En este sentido Blondel puede considerarse como el último vértice, revolucionario si queremos (y discutible) de todo un proceso. «En lugar de yuxtaponer —son sus palabras en *La philosopie et l'esprit chrétien*— un orden racional acotado a una aportación que continuaría siéndole extraña y casi limitativa, nosotros nos aprovechamos de una doble fuente de luz y de vitalidad espirituales. Y acaso no es ésta la palabra de Cristo, que ordenando a Juan que le administrara el Bautismo de agua, anuncia que el Bautismo del Espíritu Santo permitirá el adviento de la obra divina de sobrenaturalización, en el cumplimiento de toda justicia? Realmente, el método de los dos bautismos es ajeno y superior a todas las dificultades imaginadas, y aun imaginarias, que completan el parangón entre la filosofía y el orden cristiano. Y este procedimiento, al parecer inédito, o que parece no haber sido desarrollado en toda su coherencia y en su dinamismo integral, se presenta como el solo método normal, para proponer, aclarar y resolver la cuestión esencial de las relaciones entre la Filosofía y el Cristianismo» (10).

* * *

En la posición blondeliana, como en las demás que hemos examinado

(10) M. Blondel: *La philosophie et l'esprit chrétien*, vol. I (trad. ital.), Brescia. 1950.

domina un carácter de objetividad; la introspección no es transcripción y sugestión del drama propio o invitación al propio drama, sino que es presentación, calurosa y apasionada sin duda, pero en el fondo tranquila, de lo que somos todos nosotros. Aun cuando se afirma la acción esencial de factores íntimos y oscuros, como el «sentido divino» o «ilativo», jamás se cifra la capacidad de alusión o de sugestión, ni menos la salvación que por ellas se actúa es un salto fuera de una desesperación opaca, sino una plenitud.

Si se afirma que no hay posibilidad de salvación y de explicación para el hombre sin el Cristianismo, y que sin la corroboración religiosa, aun las verdades humanas pierden su vigor y se debilitan, si no se ignora la fuerza del pecado, falta sin embargo en estos pensadores una verdadera y precisa veta pesimística; y el recuerdo agustiniano cede en este aspecto a un motivo de optimismo, más inmanentístico y romántico si se quiere, a un equilibrio más católico. En estos puntos se aprecia su diversidad respecto a un tiempo más cercano a nosotros, y más precisamente, respecto a una experiencia espiritual y especulativa, que se ha extendido largamente. Las especulaciones con temática religiosa —no todas, sin embargo— dejan ahora a un lado aquella oculta inspiración optimística (o confiada por lo menos) de que antes hablábamos, y sustituyen con un sombrío sentido de la interioridad, con un sondear (ponderar) «derrotas» y con un «sufrido» invocar salvación, la introspección calurosa, pero tranquila y «universal» que de las conveniencias y de los postulados, de la operante anticipación de la verdad, concluía en la verdad religiosa.

Los motivos exigenciales cambian de signo por lo menos en su configuración más inmediata; ya no se presenta la exigencia como anticipación, sino como experiencia de ausencias. El tema de la posesión como un seguro «manere», no termina un esfuerzo ascensional de razón y corazón, sino que pone fin, en general, a un estado de desolación, que sin un salto tal quedaría sin luz ni significado. El drama es del individuo, cada discurso es el discurrir propio, y no parece que ningún otro tenga sentido verdadero. La primera cuestión es la de uno mismo, pero no ya como hombre, si se puede hablar así, sino como individuo; y esto por la protesta contra toda forma de irrespetuoso universalismo racionalístico.

De Kierkegaard a Marcel la temática existencialística desarrolla estos temas con formulaciones diversas y conocidas, teísticas o ateísticas. La primera de estas formulaciones que se nos propone es la misma del iniciador del existencialismo, Soren Kierkegaard. Se abre precisamente a la visión religiosa, en la polémica antihegeliana del Nuestro, la temática de la singularidad y de la «cualidad», con esa nueva absolutización de

estados interiores, que comporta la actual metafísica de la angustia y de la derrota.

La protesta de la razón concreta vibra profundamente y vive de motivos religiosos, que no dejan de ser escuchados, sino que recorren después toda la gama del existencialismo teístico hasta Wust, Marcel, y que hallamos con autonomía de derivaciones, pero también profundamente vivos en el intuicionismo emocional de Max Scheler, y en el fideísmo, que brota de la desesperación en la razón de Chestov. La temática religiosa se desenvuelve para estos pensadores en una línea de claro irracionalismo, mientras que se enriquece de solidez racional en Berdiaeff, que concentra su atención en el tema de la existencialidad como verdadera condición para que la filosofía, rechazando toda inicial «objetivación» negativa, se constituya como disponibilidad para el misterio y por consiguiente para la religión. Filosofar es sondarse a sí mismo para alcanzar más allá de las libertades puramente formales, más allá de la libertad del capricho, la libertad de la verdad, de la comunión en suma (11).

La perspectiva de Berdiaeff se nos muestra rica en profundas sugestiones, pero todavía se ha hecho para nosotros más sensible frente a ella, la dificultad de resumir estas posiciones dentro de la definición de corrientes exigencialístico-voluntarísticas que hemos puesto al principio. La validez del vocablo «existencialismo» —por más que sea muy vasto, y por eso muy vago—, dentro del cual han sido comprendidas estas posturas, se justifica también frente a un examen que pruebe el recuperarlas desde un ángulo distinto. El tema de la existencia se hace tan central en ellas, y permea hasta tal extremo la reiteración de principios y motivos, que también podríamos tratar y considerar aquí, como, por ejemplo, la estructura inicialmente religiosa de la filosofía, la función determinante del empeño de amor en la constitución del ser; que nos hacen difícil el discurrir sobre los mismos. (Podríamos también añadir a esto, que diversas de las expresiones del existencialismo, aun teístico, no son de católicos; lo que tiene su importancia dado que la tradición, al menos la más reciente, de la corriente exigencialístico-voluntarística, es incluso en sus desviaciones, de más directa tendencia católica.)

Así, la temática de Wust, por más que católica, en su insistir (12) en la «insecuritas» como constitutivo permanente de la existencia, en todos sus grados, del cotidiano al histórico (véase el bello análisis sobre la «fortuna en Macchiavelli), al ético, al filosófico, y en el resolutivo concluirse (terminarse) en la vida de fe, también ésta atormentada por la «insecu-

(11) Cfr. N. Berdiaeff: *El yo y el mundo.* Cinco meditaciones sobre la existencia.

(12) P. Wust: *Incerteza y riesgo.*

ritas», si podemos tenerla en cuenta en nuestra perspectiva, más exactamente hay que colocarla, más exclusivamente diría, en la inspiración existencialística; se enlaza, es decir, con un tema, que por su intrínseca cualidad polémica, jamás cede su primado, configurando los mismos postulados del alma, los empeños de la voluntad en una línea de indiscutibilidad y a la vez de inseguridad, que hace difícil el referimiento de la misma a corrientes que se mueven dentro de una atmósfera de anticipación más bien que de invocación.

Cuanto hemos observado respecto a Wust, tiene validez para Marcel, aun cuando por diversos aspectos pueda ser más claramente colocado dentro de nuestra temática. El tema de la «participación» considerado como lo que se muestra antes que nada en toda mi más verdadera cualidad de concreto, que me propone el dato de mi existencia (del yo existente) por encima de toda sofisticante problemática con la «objetivación», y con él el sentido primero de la existencia se abre, o mejor, es intrínsecamente apertura, tensión, apelo a la trascendencia. Intrínseca al ser es la disponibilidad para «otro», la constitutiva vocación al «amor» como penetración en el otro, el crecer para el Tú absoluto.

Existir, es, pues, «participar» religiosamente, es vivir y vivirse en un concreto y constante saborear la propia ontogenia —diremos con Blondel—, que es ontogenia de apertura y de misterio. «Misterio —observa Marcel— es palabra del lenguaje religioso y no es posible transferirla al campo filosófico sin peligro de deformar su significado (confundiéndolo con la noche sin luz de lo incógnito)... el reconocimiento del misterio es un acto esencialmente positivo del espíritu, el acto positivo por excelencia, y en función del cual puede quizá ser definida, rigurosamente definida, toda positividad» (13).

Y en esta asunción del mismo se abre precisamente, en la estructura de lo existente, la dialéctica más profunda de la «invocación», que es apertura al Tú absoluto, fidelidad como condición de esta misma apertura y propia. En la raíz de la fidelidad hay —debe haber— una «conquista» del Ser sobre nosotros, una petición total, que va implicada en una presencia absoluta, o más precisamente en un «Tú absoluto».

El *amor sui* que nos ha hecho, el primero, saborear Biran en sus análisis, vuelve a hacerse vivo en Marcel, mientras que en la afirmación de la función determinante del amor, de la esperanza, de la fidelidad como un concreto suspirar por el Absoluto reflejan con fórmula propia las ya conocidas sugerencias del empeño del corazón como condición de verdad. La linfa introspectiva que permea profundamente la tradición especulativa del 1800 francés —y particularmente la cristiana— vive también en Marcel y da ecos muy vastos a su existencialismo.

(13) G. MARCEL: *Etre et avoir*, París, 1935, p. 170.

En él se acentúa precisamente el momento del *experiri*, que si es fundamental en toda posición exigencial-voluntarística, es aquí sostenido con una preñez y una singularidad tales, y con una configuración y un peso metafísico (lo metaproblemático como misterio) que si no rehuye el enlace con una línea determinada especulativa, conserva ciertamente respecto a la misma toda la novedad y el interés de esa postura existencialística para la cual el discurrir no es tanto sobre exigencias y empeños, cuanto sobre estructuras; y sobre exigencias, porque sobre estructuras.

Indudablemente, que el pensamiento de R. Le Senne, porque más claramente se introduce en su consentimiento vivo y su fomento del pensamiento contemporáneo en la tradición clásica del filosofar, nos permite una más fácil aproximación, un más claro hallazgo de temas y de motivos en la línea de nuestro asunto. Si el ahondamiento del tema de la *felure* indica la conformidad con motivos particulares de un temple espiritual, la indagación del constitucional dilema del sujeto humano conserva, aun con toda su tensión dramática, un sentido de «humanidad», un peso más ligero de exasperada singularidad, que hacen más rápida la catalogación, y más pacatamente constructivo, aunque menos rico en ecos y claroscuros, el coloquio. El ritmo de dolor y de contrastes entre obstáculo y valor, entre conquista y derrota, la cadencia constante del sufrimiento, en nuestro ser de hombres, impone en efecto a cada uno de nosotros el empeño indeclinable, existencial diríamos, por el valor.

Pero el valor no como pacificación inmanente, sino como término trascendente, como inspiración continua, y, de una dialéctica abierta en su enriquecedora trascendencia... «Si pudiera el espíritu levantarse completamente sobre las fisuras que continuamente experimenta en sí mismo en el curso de la vida, y que pueden acarrear oposiciones fundamentales, arribaría al sistema ideal del pensamiento unitivo y filosófico; pero en ese caso desaparecería la vida que siempre es eurística, desaparecería la moral que la guiara, y desaparecería la alternativa de la moralidad y de la inmoralidad.

Se alcanzaría un mundo perfecto... del cual quedarían excluídas elección y riesgo, mérito y demérito; pero no sabemos qué hacernos de un mundo de esta guisa, que es el mundo en el preciso sentido del vocablo, porque la sustitución de una naturaleza perfecta a la conciencia que se debate en la experiencia, semi-encerrada y semi-abierta, equivaldría a la supresión de nuestra existencia como espíritu. Lo que en cambio buscamos no es una perfección, que para colmo de aburrimiento dejaría su puesto al letargo, sino la feliz animación de una vida que trata y llega a apropiarse cada vez más del valor» (14).

El Valor es, pues, término primero y operante de la vida humana,

(14) R. LE SENNE: *Traité de morale générale*, París, 1947², p. 613.

es Dios, con cuya unión el hombre se hace de verdad persona, se diviniza, si bien dentro de ciertos límites, que no puede por constitución superar. Para Le Senne, el momento de la singularidad, de la existencialidad, en su precisa acentuación de la primacía del sujeto, no vive de una suficiencia metafísica, y de una tensión puramente invocatoria del Absoluto. Radicado en un primer constitutivo, el «carácter», que al condicionarlo lo liga a todo un pasado, el hombre no se halla «arrojado» en la nada o lanzado al oscuro, sino empeñado en un drama que no es configurado como «suyo», porque lo es de todos, y se halla también sostenido interiormente por una tensión de moralidad, que es desde el comienzo en su precisa individuación presencia de universalidad con claridad de moralidad.

Se advierte en la fórmula que felizmente sintetiza el pensamiento de Le Senne: «Ser para los valores que son un don del supremo Valor» (15), cómo conserva este idealismo experimental y psicológico una más clara filiación de toda la tradición espiritualística francesa del 1800; cómo vuelve con él el sentido validísimo de la introspección y del empeño moral, cómo puede colocarse exactamente, por su tema de la «confianza metafísica», que corona, y en parte limita desde un punto de vista estrictamente racional, a esta posición, cual una de las más modernas expresiones de la orientación de que venimos hablando.

El sentido profundo del valor, del empeño interior, para que sea posible una exacta investigación y conquista de la verdad, vuelve a presentarse hoy con una formulación particularmente armónica, en el pensamiento de Forest. En la clara formulación de una conclusión metafísica, introduce Forest como condición primaria la inicial disposición del alma. El acto de «recogimiento», que es apartamiento de los seres hace posible precisamente la unión con el Ser. Pero el «recogimiento», no puede ser sino «acogimiento», disposición total interior para la verdad que si toca únicamente a la metafísica el darla, sólo por la «aceptación» toma su verdadera fisonomía. De este modo, viene coronada la inicial aptitud de fidelidad, que es precisamente anticipación de esa perfección del ser, que consiste en la consagración a la verdad (16).

Aquí se componen armónicamente con una precisa perspectiva metafísica los temas clásicos del exigencialismo y del voluntariosmo, hasta el punto de presentarnos en una particular luz la figura de Forest. Es más libre en esto de lazos directos con la línea puramente moralística de cuanto lo es el pensamiento de J. Paliaid, en el cual, en cambio, el tema de la virtud adquiere un más aislado peso metafísico. En el fiel discípulo de

(15) M. F. Sciacca: *La filosofia, oggi*, Milano, 1954, vol. II, p. 347.
(16) A. Forest: *Du consentement a l'Etre*, París, 1936; *Consentement et création*, París, 1943.

Blondel, y sucesor suyo en la cátedra, la disposición moral no es ya únicamente punto de arranque y aceptación, sino que es condición de revelación.

En un ensayo, finísimo testimonio de consentimiento interior con la doctrina del maestro, Paliaid fija su atención de modo particular precisamente «en la "sinceridad", como virtud central para la constitución de la filosofía». Ver únicamente una cualidad del espíritu en la sinceridad, significaría desconocer su verdadera originalidad... Cuando se sobrepasa el punto de vista de una sinceridad exterior y social... cuando se trata para toda conciencia de juzgarse con sinceridad, ¿hay ya sólo en esta actitud una inmóvil retrospección, una mirada fija sobre la acción pasada, sin dinamismo alguno, sin orientación, sin esbozo alguno de proyecto? «Es sincero», significa sólo «Se conoce bien». ¿No tenemos aquí, más bien, implícita la idea de un juicio moral, de un reconocimiento de ciertas deficiencias, de un esfuerzo por corresponder en la próxima acción a una exigencia, que esté de acuerdo consigo mismo? Y la sinceridad, ¿no es esencialmente *virtud* de sinceridad en la cual se atina con el justo punto de inserción del conocer con el obrar: mejor conocerse para mejor actuarse?» (17). En esta línea, Paliaid profundiza personalmente en los temas blondelianos de la acción y de la «agnición», especificando en la referencia «al otro en cuanto es otro», la postura primitiva y permanente de la conciencia para que haya posibilidad de crecimiento del ser, que es crecimiento de verdad.

Este último recuerdo blondeliano no puede menos de hacer más perceptible la ausencia en nuestro discurso del nombre de un pensador, que ligado al primer Blondel, ha teorizado ampliamente el método moral con plena autonomía: nos referimos a Laberthonnière. El tema teoréticamente central de su vasta y aguda producción continúa siendo en efecto el de la necesidad del empeño moral, de querer activamente el bien. Unicamente la práctica de la virtud, que es liberación de los propios inferiores límites, hace posible que seamos no sólo «llevados» por Dios, sino también «agentes» con Dios. Sólo por esta vía nos es dado el captar y el poseer, poseyéndonos tan plenamente, la operación divina, aquella por la cual subsistimos y podemos continuar siendo.

«En toda la vida humana —dice Laberthonnière—, queramos o no, bajo las posturas más diversas y opuestas, nos hallamos siempre el deseo de poseer a Dios, de ser Dios. ? Pero este deseo no es natural, es decir, el hombre no podría tenerlo por sí mismo, pues que no se puede poseer a Dios a pesar suyo, como podemos poseer una cosa; hace falta que ese Dios se dé. Y si desea el hombre poseer a Dios, quiere decirse que

(17) J. Paliaid: *M. Blondel ou le dépassement chrétien*, París, 1950, pp. 94-5.

Dios se ha ya dado a él» (18). La presencia de lo divino en nosotros, en la que había sin embargo insistido con claras potencialidades inmanentísticas, como más tarde reconoció él mismo (19) el Blondel de *La Acción*, se va haciendo cada vez más pesada en el *dogmatismo moral* de Laberthonnière, y se va acentuando en una línea que no es ortodoxa la perspectiva del método moral.

Los clásicos temas de la corriente voluntarístico-exigencial vuelven todavía a presentarse con la férvida afirmación de un filosofar, que debe ser vida, porque de ella debe partir, y en una vida más alta concluir.

Y la temática moral con filiación más directa de Bergson, la hallamos al mismo tiempo en Le Roy, que enlaza el momento del empeño moral con el tema intuicionista que permite una dinámica y viviente posesión de Dios presente en el fondo del mismo real; mientras que el pragmatismo de James resolverá todo el momento religioso en un proceso esencialmente de voluntad y de acontecer. De tal guisa, se altera evidentemente el más constante sentido de las instancias exigencialístico-voluntarísticas, tal como se han venido proponiendo a lo largo de un tiempo cercano a nosotros, sobre todo en el campo de las doctrinas filosóficas.

Con los últimos nombres el vocablo que surge inmediatamente para encuadrarlos es el de modernismo; y es por esto que nos ha parecido oportuno discurrir sobre los mismos. Sin duda que no se puede negar una presencia operativa del tema exigencial-voluntarístico en el movimiento modernista; pero creemos que es lícito y muy justificable el distinguir los dos fenómenos. Y ello, porque no se da en los pensadores que hemos examinado, ni explícita ni implícita una total inversión de la perspectiva religiosa elevando la instancia y el empeño, y sobre todo, la experiencia interior, a condición exclusivamente primaria de la revelación de lo divino, y, más precisamente, de la verdad cristiana. Delicada, e incluso oscilante, si se quiere la distinción, pero no por ello sin base subsistente, y esto también porque radicada en una tradición interiorística que, particularmente en el pensamiento francés, no se resuelve y termina en el movimiento modernista, sino que, como hemos podido ver, todavía continúa siendo operante.

Nuestro *excursus* se ha limitado sustancialmente al pensamiento francés. Si no faltan nombres en otras latitudes —y bastaría, pienso, pensar en Newman, que ha concentrado en la experiencia viviente de Dios su atención, celebrando la fuerza eficaz de un «sentido» que permite el to-

(18) L. Laberthonniere: *Il problema religioso* (en *Ensayos de Filosofía religiosa*. Citado por E. P. Lamanna: *La religione nella vita dello Spirito*, Firenze, 1914, p. 367).

(19) M. Blondel: *Esquisse d'une reprise de l'«Action»* - «*Etudes blondéliennes*, 1951, I.

car el Absoluto (20)— sin embargo cuando se trata de descubrir un filón o un panorama, que se haya organizado dentro del motivo exigencial-voluntarístico, es natural que el discurso, al menos por lo que yo conozco, caiga sobre el pensamiento francés. Puede éste considerarse como el más vivo y agudo depositario del método moral e interiorístico, sobre todo del 1800 en adelante.

En efecto, ni el pensamiento alemán, ni el pensamiento italiano nos dan una precisación tan manifiesta del mismo. El primero nos propone, junto con los grandes motivos teoréticos, otros temas y otras inspiraciones más telúricas y sentimentales o irracionales, mientras que en el segundo se respira una atmósfera especulativa que hace sustancialmente imposible un intento de renovación (recuperación) de delineación de corrientes exigencial-voluntarísticas. Incluso la más viva y reciente corriente cristiana de la filosofía italiana, aun con un sentido marcado del valor de lo concreto y de la importancia decisiva de la persona, no da cabida sustancialmente a aquellos motivos. El espiritualismo cristiano italiano, en la variedad de sus expresiones y dentro de su asonancia de temas con el pensamiento francés en alguna de sus partes, se desarrolla demasiado claramente con una referencia teorética, la idealística, para que el momento interiorístico y el empeño moral puedan tener esa centralidad que tienen en cambio en el pensamiento francés. La psicología no es el instrumento básico de la filosofía, como la práctica del bien no se requiere ciertamente cual condición primaria para la adquisición de la verdad religiosa.

Si del pensamiento francés se ha dicho que «las investigaciones trascendentales generalmente le repugnan» (21), del pensamiento italiano sería en cambio oportuno decir que las conoce y las soporta demasiado en su formación —y es una de las características de su modernidad— y en su estructura para poder recoger el método moral y las sugerencias exigenciales con la agilidad de los pensadores franceses. Si el fin donde se tiende es siempre el de la posesión de la verdad, éste se presenta como coronación y perfección de la investigación, que es ante todo racional; y no se convierte a esta posesión, entendida como anticipación de la verdad en la práctica del bien, una condición de la búsqueda. No tiene cabida el método moral en nuestra tradición especulativa, ni siquiera en la forma que, por no pocos motivos, podría haberlo hecho suyo. El *solus se novit diligere qui Deum diligit* (22), no significa tanto el conocerse por la experiencia de lo divino, por la anticipación del mismo

(20) Cfr. Newman: *La gramática del asentimiento.*
(21) Baladi: *Les constantes de la pensée française*, París, 1948, p. 106.
(22) *De moribus Ecclesiae catholicae*, I, 26, 48.

en nuestro querer y en nuestra aspiración a él, cuanto el conocerse y conocer en la indagación de la verdad.

En suma, se reafirma, con claridad de percepción el carácter intelectualístico, en el sentido positivo del concepto, que es propio del pensamiento italiano. Podría afirmarse que el tema que tan rápidamente hemos tratado es, también en este aspecto, un tema polémico. A mi parecer, un estudio sobre el intelectualismo agustiniano, puede ser tratado con más riqueza y viveza de referencias al pensamiento italiano contemporáneo, mientras que conducido sobre expresiones de pensamiento como las aquí consideradas, importa en sí mismo ya un juicio, o por lo menos, una proposición de desasimiento de esta corriente de más inmediata y específica filiación agustiniana. San Agustín es el espíritu que pone la felicidad no ya en un puro *diligere*, sino en una posesión que, coronando todo un esfuerzo de ascensión, se define como *modus diligendi*, como modo de ser en la sabiduría. Del modo dice, en efecto, en la conclusión del *De vita beata*, que «hoc est quo sese animus liberat, ut neque excurrat in minimum, neque infra quam plenum est coarctetur» (23).

Y en este sentido, si todo un hálito especulativo y un estilo más clásico de filosofar nos llevan a establecer como primario en el proceso filosófico, aun agustinianamente orientado el momento del entendimiento, una exacta conciencia de la complejidad del humano real y de su desarrollo, nos lleva a mirar con sumo respeto y atención, aquellas perspectivas, que han querido hacer partícipe a la razón de la condición de concreto del hombre, hasta el punto, quizá, de atenuar su autonomía, para hacer más rápida y más señoreada la consecución de la verdad.

Y el más vasto término de agustinismo puede en ese caso comprender legítimamente, dentro de los límites propios de toda clasificación, el horizonte especulativo que hemos recorrido rápidamente, porque el *modus diligendi* no es sólo equilibrio de entendimiento, sino también de voluntad y de sentido.

Romeo CRIPPA.

Universidad.

Génova.

(Trad. por Fr. Luis Garayoa.)

(23) *De vita beata*, 38.

Las fuerzas motrices de la historia: ¿generaciones o estirpes?

(A la luz de la doctrina agustiniana) (1)

Por Salvador CUESTA, S. J.

Dos amores fundaron dos ciudades (2

De Civitate Dei, XIV, 28.

SUMARIO.—La teoría alemana de las generaciones, como sistema de explicar la historia, ha tenido resonancia entre los ensayistas de diversos países. En España la estudió detenidamente y la incrementó con ideas propias Ortega y Gasset y la propugnaron él y algunos de sus adictos. Pero, de hecho, ese método no ha sido utilizado por los historiadores, salvo en algunas monografías sobre la historia de la literatura o de otras bellas artes. Además, entre los mismos pensadores que se han ocupado de esa teoría, algunos han hecho de ella una rigurosa crítica reprobatoria. Estos hechos venían a confirmar el juicio que, entonces de un modo aun impreciso, me formé cuando, hace ya años, oí hablar las primeras veces de las generaciones como clave para explicar la historia. Me parecía que la presencia de las llamadas generaciones no sólo no constituía un instrumento metódico suficientemente útil para explicar la historia, sino que esa presencia era un hecho que estaba indigente de explicación en sí mismo. Un estudio posterior a fondo del asunto ha venido a dar firmeza y solidez a aquella primera apreciación.

Por el contrario, echaba siempre de menos el uso de un método que se me antojaba decisivo para el conocimiento profundo, radical del fluir histórico. Era el método que yo llamaba de las estirpes y que hube de utilizar en diversos estudios de historia universal y de historia de España, particularmente en varios trabajos sobre el siglo XIX, cuyo conocimiento tan orientador es para saber interpretar los sucesos de nuestros días (3). Y precisamente ese método lo encontraba utilizado por San Agustín en varias de sus obras y especialmente en el arquetipo universal de la interpretación de la historia, en el tratado *De civitate Dei*. Por eso hice el propósito de estudiar y exponer, cuando se presentara una coyuntura oportuna, el parangón entre el método de las generaciones y el de las estir-

(1) Nos ocuparemos en otro número de: «Las estirpes como causa y contenido de la Historia, desde «*La Ciudad de Dios*».

(2) En el texto latino agustiniano el orden del sujeto y del término es inverso: *Fecerunt itaque civitates duas amores duo.*

(3) Lo propugné y utilicé en los artículos *Los intelectuales increyentes*, publicados en *Razón y Fe*, 1940 y 1941; en *El Padre Claret, apóstol certero, modelo de obispos, fundador de un instituto religioso*, publicado en *Sal Terrae*, 38 (1950), 326-339; en *Balmes, maestro de su tiempo y del nuestro, Miscelánea Comillas*, XI y XII (1949), 11-108. En el primero propuse la teoría de los «hombres eminentes» y los «hombres desplazados», relacionada estrechamente con la teoría del método histórico de las estirpes.

pes. Ahora lo cumplo. Ningún lugar ni tiempo más oportuno que los que ofrece la nueve revista AVGVSTINVS, editada por los PP. Agustinos Recoletos para el estudio y divulgación de la doctrina del gran Doctor de la Iglesia y maestro del occidente cristiano.

En el presente artículo hago la exposición y crítica de la teoría de las generaciones; en otro expondré el método de las estirpes.

1. FILOSOFÍA DE LA HISTORIA, METAFÍSICA Y TÉCNICA

La filosofía de la historia como producto cultural es espuma que se forma en la marejada de decadencias y quiebras sociales (4). Como objeto de lectura erudita individual es afición predilecta de la mocedad estudiosa. Responde, pues, a etapas de vida de inmadurez y decrepitud.

La causa de ello es muy visible. La filosofía de la historia como filosofía es superficial y pintoresca; como trabajo es arbitrario. Es decir, que es poca filosofía y poco trabajo. Por eso cautiva a la juventud, que suele ser impresionable e inquieta. Pero, por otra parte, esa misma filosofía de la historia es, en los hombres sesudos, la tentativa de dar explicación y remedio a un dolor social crónico y grave. De ahí que se cultive cuando la sociedad ya no descubre bellas lejanas cimas transparentes que escalar en una marcha colectiva y solidaria. En ese trance los componentes de la colectividad, que hasta entonces se hallaban bien trabados, empiezan a mirarse como extraños y hostiles: una clase social a otra clase, una profesión a otra profesión, una comarca a otra comarca, un pueblo a otro pueblo.

La filosofía de la historia, como toda filosofía, brota de la experiencia de la limitación del bien. Sobre esto ya hemos escrito largamente en otra parte.

El estado habitual colectivo del cultivo de la filosofía de la historia es diverso al del cultivo de la metafísica. El estado psicológico individual de la fe en la filosofía de la historia es casi opuesto al ejercicio tenaz, regular, abnegado de la técnica.

Es que la metafísica es plenitud de desarrollo y logro de la filosofía. Y la técnica es plenitud de intensidad y fecundidad de trabajo. Una y otra son actividades propias de los períodos de apogeo. La filosofía de la historia lo es de los períodos de insuficiencia y agotamiento.

---

(4) En mi estudio *La crisis de la democracia y la técnica de la representación ciudadana*, publicado en *Politeia*, revista del Instituto Internacional de Ciencias Sociales y Políticas de Friburgo, de Suiza, vol. V, 1953, he procurado establecer la delimitación, útil para el presente artículo, entre los conceptos de «decadencia», «crisis», «quiebra», etc., que a veces se barajan torpe y confusamente con consecuencias desorientadoras para la interpretación de determinados tramos históricos de las naciones y del mundo. Por lo que se refiere a la tesis allí defendida acerca de la democracia, lo que en Francia ocurre actualmente es un fuerte argumento pragmático en su favor.

Cuando los pueblos han llegado a la cumbre de su poder, de su fuerza centrípeta y de su influjo, cuando, traspasada la divisoria, empiezan a descender, comienzan también a cultivar con el espíritu la diagnosis y la terapéutica social. En la vertiente del ocaso hay un nuevo paisaje intelectual con una nueva vegetación. Brotan los tratados de arte de gobernar, de pedagogía y de... filosofía de la historia.

Hagamos un viaje rápido, aéreo, de esos a que tan aficionados son, precisamente, los filósofos de la historia. Volemos, naturalmente, sobre Grecia, Roma, la edad media, la moderna, la contemporánea.

Cuando el seno fecundo de la madre Grecia está alumbrando los ya penúltimos grandes frutos de su espíritu —discursos de Demóstenes, diálogos de Platón— la filosofía empieza a hacerse homocéntrica y pedagógica. El Sócrates que habla en los *Diálogos* de Platón es un filósofo pedagogo, no solamente por su método de enseñar, sino también por gran parte de la materia de sus enseñanzas. En la doctrina completa de Platón, al lado de la metafísica más pura y aquilatada, hace ya su aparición la preocupación aguda, estimulante, por la formación de los jóvenes para que sean útiles a la sociedad y sirvan para ejercitar las funciones del gobierno. Y asoman ya las concepciones políticas utópicas, mezcla de sueño, de tristeza y de desesperación, propias de las épocas exhaustas. Utópica es la república de Platón y utópico su ideal de la sofocracia.

Después de Platón brilló aún la gran llamarada de Aristóteles, metafísico, técnico del pensar filosófico, pero unido, por cierto, a un movimiento político de expansión y crecimiento, el de Filipo y Alejandro. Y cuando el Macedón barrerá todo, la filosofía de la Hélade, como el polen llevado por el viento, irá a florecer en los más diversos sistemas a lo largo de las riberas del Mediterráneo. Entonces sí que se multiplican los sistemas morales para la formación del hombre y del gobernante, del ciudadano o del misántropo. Cínicos y cirenaicos, epicúreos y estoicos llevarán a cabo este cometido moralista y antimetafísico.

De la metafísica no se preocupó gran cosa el pueblo romano. Realizó, en cambio, otras grandes creaciones técnicas. Nunca los juristas se admirarán bastante de la maravilla de su derecho. Todavía vivimos según él. También poseyó como ningún otro la técnica de gobernar el mundo. No le faltaron del todo ideas filosófico-políticas y cultivó la historia, a veces con sentido filosófico. En el proceso de ese cultivo se confirma la tesis que venimos defendiendo. Hay un momento, el del paso del consulado al imperio, en que el romano tiene la convicción irreflexiva, entrañada, inconmovible de la misión universal y eterna de Roma. Los tres romanos más insignes en sus respectivas líneas, Cicerón, César, Virgilio, el político, el general y el poeta lo creen así. A Cicerón le brotan a cada paso las expresiones de esa convicción en los discursos, en las cartas, en los tratados. El *Sueño de Escipión,* por ejemplo, está empapado de esa persuasión. Lo mismo se diga de los libros de César sobre la guerra de las Galias y sobre la guerra civil. En cuanto a Virgilio, su *Eneida*

es la concreción poética de esa misma conciencia, difusa pero profunda, que actuaba en los plebiscitos, en los comicios o en las conspiraciones. El extracto de ella son los conocidos versos:

Tu regere imperio populos, romane, memento;
hae tibi erunt artes; pacisque imponere morem,
parcere subiectis, et debellare superbos (5).

En todo esto no hay nada de filosofía de la historia. Son manifestaciones espontáneas de un sentimiento épico, colectivo.

Pero llegarán días que serán amargos para el imperio y, por lo mismo, propicios para hacer la filosofía de la historia. Eso comienzan a ser ya los escritos de Tácito, la *Germania,* las *Historias,* los *Anales.* Aunque aun habrían de venir días de triunfos bélicos y de expansiones territoriales, la corrupción de costumbres y, sobre todo, la arbitrariedad e inseguridad política que agitan la vida romana desde la muerte de Octavio hacen pensar en la posibilidad de la desaparición del imperio. Y esto plantea a Tácito el tema de la causa del engrandecimiento y de la decadencia de los pueblos. Unas gotas de esencia primeriza de historia de la filosofía es su tesis de que la dirección de los sucesos proviene de las pasiones de los individuos, y la tentativa de buscar las raíces de esas pasiones primero en el carácter y temperamento de cada hombre, y, en último término, en la condición específica de la humanidad.

Los ejemplos comprobantes de que la filosofía de la historia encuentra su mejor campo de cultivo en los períodos de adversidad o de embotamiento de las fuerzas expansivas podrían aportarse en fila ilimitada.

Tomemos uno de casa. Veamos el contraste entre dos trances relativamente próximos, pertenecientes a los tiempos de la casa de Austria que, como decía Menéndez Pelayo, con ser de origen extranjero, tanto llegó a identificarse con el sentir y el interés de España. El primer tramo es del tiempo de Carlos V. No su imperio hispanogermánico, sino sus reinos españoles eran en lo temporal el apoyo más seguro, casi el único, de la Iglesia católica. Esto lo sabía todo el mundo y los españoles lo experimentaban como una vocación, un deber y una gloria. Y lo sentían, alborozados, con la esperanza del triunfo. Se lo escribió Hernando de Acuña al César:

Ya tan alto principio en tal jornada
Nos muestra el fin de vuestro santo celo,
Y anuncia al mundo para más consuelo,
Un monarca, un imperio y una espada.

Todavía en tiempo de Felipe II se mantiene esta persuasión y este optimismo, vinculados a una estima hacia el monarca, como instrumento de Dios, que se manifiesta aun en los dichos y escritos de los santos como San Ignacio y Santa Teresa.

(5) VIRGILIO, *Eneida,* VI, 851-853.

Pero un día la Armada Invencible, enviada a Inglaterra para restaurar en la isla el catolicismo y librar de la prisión a una reina inocente, es derrotada no por los enemigos, sino por los elementos de la naturaleza. La desgracia produce en los españoles un desconcierto que raya en escándalo y en quiebra de su sentido providencialista. Entonces, también, surge la filosofía de la historia, esta vez ciertamente penetrada toda ella de savia teológica y ascética, en el *Tratado de la tribulación* del P. Pedro de Ribadeneira. Unos cuantos años más y España se siente rodar por el plano inclinado cada vez más apresuradamente. Los pensadores buscan la explicación y el remedio. Quevedo hará de vez en cuando un paréntesis a sus desgarradas ironías para explicarse y explicar lo que pasa; Baltasar Gracián escribirá, todavía esperanzado, *El héroe,* y, ya casi sin esperanza, *El criticón.* Y se multiplican los memoriales y escritos para la formación del buen gobernante.

El mismo panorama, más abigarrado si se quiere y más copioso, ofrece la literatura francesa dedicada a glosar la decadencia económica y política de los reinados de Luis XV y Luis XVI. Junto al cúmulo ingente de memoriales y estudios para arreglar la hacienda, la administración, el ejército y la marina, los pensadores se dedican a plantear la crítica de los fundamentos últimos del Estado y de la vida social. Lo que sucedió es que la crítica llegó tan allá que empezó negando la sociabilidad natural humana y acabó levantando el cadalso de la Barrière de Vicennes.

Por último señalemos el hecho bien significativo de que cuando la filosofía de la historia ha brotado en Inglaterra por obra de Tonynbse es cuando el imperio de la Gran Bretaña ha entrado en el período de descomposición.

Volvamos ahora la mirada a un período de plenitud. Ha habido muchos en lo que la especie humana va caminando sobre la tierra. Escojamos uno en que esa plenitud sea de la máxima universalidad por sus componentes, por su extensión y por su profundidad.

Evoquemos el siglo XIII.

Es el siglo del apogeo de la Cristiandad. Sin necesidad de actos reflexivos, inespontáneos, complejos, la Cristiandad del siglo XIII tiene conciencia de su plenitud. Una conciencia que pudiéramos llamar directa, sin escudriñamientos ni repliegues. En el plano, bien visible, de la vida política, de la gobernación de los pueblos, de las relaciones entre los Estados, de las de éstos con el pontificado, se vive el que ha sido llamado agustinismo político. Es un vivirlo también directo, connatural, porque, en realidad, aquella Cristiandad es un mundo de concepción agustiniana. En medio de faltas leves o graves, de delitos y pecados cometidos por seglares o por eclesiásticos, de crímenes de simonía, de carnalidades a veces sacrílegas, de usurpaciones por parte del poder civil de atribuciones eclesiásticas, de intromisiones ilícitas por parte del clero en el gobierno temporal, todo el mundo tiene la convicción de que en la tierra se está llevando a cabo la empresa de conquistar el cielo. Y en la subconsciencia de la colectividad, como en el fondo del alma de cada bautizado en nombre de la Trinidad divina, se halla guardada la persuasión inal-

terable de que a esa meta de un triunfo y una felicidad eterna con Cristo se ordena todo: la guerra y la política, la Iglesia y el Imperio, las ciencias y las artes, las hermandades de los artesanos, los cabildos de las colegiatas, los estudios de las universidades y las órdenes militares.

Ya para entonces apenas queda un trono en la Europa occidental y agustiniana en el que no se haya sentado algún rey santo. Hay varias familias reales en las que la santidad se transmite de padres a hijos como lote espiritual de un mayorazgo divino. Y se da el caso de que entre estos benditos reyes, a los que hoy veneramos en los altares, no faltaron quienes, con la más cándida intención, disponían y mandaban en asuntos eclesiásticos muy ajenos a su autoridad meramente secular, como tampoco era extraño que los papas tuvieran en la manga la grave sanción contra los príncipes temporales de privarles de la obediencia de sus súbditos.

El agustinismo político, que, como he tratado de demostrar en otra parte (6), tuvo ciertamente su origen en textos e ideas del inmortal tratado *De Civitate Dei* y que fué extendido por todo el occidente europeo por la divulgación del *Pseudo-Isidoro,* produjo, sin duda, confusión en las ideas político-religiosas; pero, en cambio, fomentó una concepción unitaria, sustancialmente agustiniana, del mundo y de la vida como realidades con proyección trascendental y total hacia lo eterno y lo divino.

Los linderos entre lo temporal y lo espiritual, entre lo civil y lo eclesiástico, entre la intimidad de la conciencia y la conducta social, distinciones a que tan aficionado es el católico liberal de nuestro tiempo, se esfumaban entonces con frecuencia en una concepción que hoy llamaríamos hiperreligiosa de la existencia humana terrenal.

El individuo se tambalea —como siempre— y hasta cae al abismo en el terreno de lo moral. Pero el mundo de la Cristiandad camina o, mejor dicho, marcha hacia la Jerusalén celestial y cree que el vivir no ha de ser sino marchar, seguir a Cristo luchador y vencedor. La Cristiandad es la parte terrena —pero no terrenal— de la Ciudad de Dios.

Y esa Cristiandad que es un mundo con conciencia espontánea y directa de plenitud no escribe filosofía de la historia. La vive. No se pregunta cuáles son los recortes últimos de la historia. Ya lo sabe. Lo ha aprendido en una lección sintética, sencillísima, agustiniana. Es ésta: Todo ha sido hecho para Cristo. De ese todo hay una porción, la más valiosa, integrada por los seres dotados de inteligencia, es decir por los hombres y los ángeles. También han sido

(6) La denominación «agustinismo político» ha sido divulgada principalmente por ARQUILIERE en su obra *L'Augustinisme Politique: Essai sur la formation des théories politiques du moyen-age* (París, 1934) y en otros escritos suyos sobre el mismo tema. En mi artículo *De la teoría del Estado según San Agustín: Los textos originarios del agustinismo político,* en la revista *Pensamiento,* 2 (1945), 63-94, hago la crítica del estudio de Arquillière, erudito sin duda, pero de cuya opinión me aparto por considerar que las concepciones políticas medievales son más auténticamente agustinianas de lo que opina el profesor del Instituto Católico de París. Sobre el tema véase también A. TRUYOL SERRA, *El Derecho y el Estado en San Agustín.* Madrid, Editorial Revista de Derecho Privado. 1944.

hechos para Cristo. Tienen libertad. Si quieren seguir a Cristo serán de Cristo en glorificación de la bondad y misericordia divina y en felicidad de sí mismos. Si no quieren ser de Cristo serán también de Cristo en glorificación de la divina justicia por la propia condenación.

Y la Cristiandad quiere seguir a Cristo.

Ésta es la teología agustiniana de la historia que la Cristiandad vive marchando hacia la Jerusalén celestial.

Y si la Cristiandad en su quehacer intelectual y docente no escribe filosofía de la historia en el sentido moderno, hace algo intelectualmente mucho más puro. Hace metafísica. Si no se deleita mórbidamente meditando en las causas del progreso y de la decadencia de las civilizaciones, despliega una rozagante artesanía en la que el espíritu ha estampado sobre la materia el beso más cálido y unitivo, infundiendo en ella un *spiraculum vitae* que la transforma y diviniza como, en conjunto, no lo ha sabido hacer el arte en ningún otro ciclo de la historia.

Hablamos de artesanía técnica en la más noble acepción de los términos. En ella entra, por supuesto, significada la destreza para labrar el ébano y el marfil, para esculpir alabastro, miniar códices, tejer tapices, alzar arquitrabes o componer fijadores que hagan eternos los colores de las pinturas. Pero también entra —y esto es importante para el objetivo a que tendemos— una técnica del pensar (7). La mayéutica socrática de los *Diálogos* de Platón, el *Órgano* de Aristóteles, la *Isagoge* de Porfirio, la controversia de los *Diálogos de Casiciaco* de San Agustín, son la herramienta cuyo manejo perfecto se exige al que ha de disputar o enseñar. Es una técnica del planteamiento bien delimitado de la cuestión, de la reflexión sobre las razones en pro y en contra de cada opinión; sobre la legitimidad formal de cada argumento; sobre su valor objetivo o representativo de la realidad.

Con esta técnica es lícito acercarse a las realidades más augustas y prudente perseguir las huellas de las verdades más escondidas. Santo Tomás de Aquino escribe al comienzo de la *Summa Theologica* (1. q. 2 a. 3): *Ad tertium sic proceditur: Videtur quod Deus non sit.* Y para probarlo —digámoslo así— trae nada menos que los dos argumentos universales a que se reducen todos los que ha discurrido el ateísmo de todos los tiempos, es a saber, la presencia del mal en el mundo y la explicación materialista de la existencia del universo. Pero no hay que asustarse. Si hay o no hay Dios —hable-

(7) Claro es que la técnica material —la mecánica, física, química— de ordinario no retrocede y raramente se pierde del todo. Son excepciones en la historia los casos en que al desaparecer una civilización se lleva también su técnica.

Y estas excepciones no se dan, ni se pueden dar, en el mundo moderno, aun en las mayores catástrofes y ruinas bélicas, económicas y espirituales. Hace años, antes de la última guerra mundial, los matasellos de las cartas en Alemania decían: «Con técnica y trabajo hemos logrado vencer el hambre.» Se referían a la restauración económica e industrial de Alemania, después de la catástrofe de la primera guerra. El mismo fenómeno, de un modo más patente aún, se ha dado después de la última guerra.

Lo que sí suele experimentar un retroceso, a veces grave, con la decadencia política o económica, es la técnica del pensar y del sentido estético.

mos aquí en duda metódica— ya lo dará y lo dirá la razón humana con la técnica de pensar platónico —agustiniana y aristotélica— boeciana. Con esa técnica extiende el Angélico las cinco inmortales vías para demostrar la existencia de Dios y como término de ellas construye una obra de plenitud, la *Summa Theologica,* en una época de plenitud, la Cristiandad del siglo XIII (8).

La falta de una filosofía de la historia, según el concepto y sentido moderno de esta disciplina, no puede, por consiguiente, atribuirse a la carencia de auténtica preocupación filosófica de que todavía algunos historiadores acusan al escolasticismo (9).

La razón que pueden alegar otros modernos es la de que entonces no se conocía el hombre tal cual es. El erudito don Julián Marías en su importante obra *El método histórico de las generaciones,* a la que en este trabajo habremos de referirnos algunas veces, dice que los hombres del siglo XIX a que pertenecieron los iniciadores de la consideración científica de las generaciones son «los primeros descubridores de la realidad que es la vida humana», que Augusto Comte «es el primer hombre que tiene ideas claras sobre la sociedad», que Dilthey hizo un «gran descubrimiento: la vida humana».

Muchos habrá que encuentren exorbitantes estas y otras afirmaciones de Marías. Por mi parte no tengo interés en negar que hasta el siglo XIX no se descubre lo que es el hombre, la vida humana y la sociedad. Únicamente solicito que se me permita hacer un dis-

(8) Verdad es que el abuso de la técnica del pensar llevó a la decadencia de la dialéctica y, en parte, a la de la filosofía escolástica. Pero fué eso: el abuso. Hoy quizá estamos en camino hacia otro abuso de la dialéctica, aunque en dirección contraria. El que puede arrancar de Bertrand Russel y de los cultivadores de la logística y de la llamada filosofía de las ciencias tal como la van entendiendo algunos. Pasa en esto algo muy semejante a lo que ha sucedido en la filosofía del derecho con la concepción del derecho puramente formal de Kelsen; la filosofía y la ciencia se quedan reducidas a figuras de raciocinio puramente formal sin atención alguna ni a la realidad concreta, ni a la objetividad de los postulados. Por este camino, la logística podría llegar al mismo punto que los ergotismos de los escolásticos decadentes: todo es demostrable, aun lo falso y contradictorio.

(9) La filosofía perenne bien entendida e incluyendo en ella, como hay que incluir, lo que el pensamiento cristiano recogió de la que pudiéramos llamar «verdad griega» es una cordillera en la que hay cuatro elevados macizos de montañas separados entre sí por deprensiones más o menos profundas y más o menos largas. El primero está formado principalmente por las tres grandes cimas: Sócrates, Platón y Aristóteles; el segundo es el de los Santos Padres de los cinco primeros siglos de la Iglesia, cuya cumbre más señera es San Agustín; el tercero alcanza su máxima altura con Santo Tomás; el cuarto es el de los siglos XVI y XVII, cuyo remate más elevado es Suárez.

Algunos expositores de la filosofía perenne, especialmente entre los que se consideran tomistas más puros, pretender reducir el período de vigencia de esa filosofía a los setenta u ochenta años siguientes a la muerte de Santo Tomás. Lo anterior, para ellos, fué imperfecto; los posterior, fué decadente. Con esta interpretación hacen un flaco servicio al mérito y prestigio de la historia intelectual de la Iglesia.

Por lo que hace a la centuria del siglo XVI a XVII, que es, tanto en teología como en filosofía, relativamente la más densa y completa por el cultivo egregio, espléndido y casi exhaustivo de todas las disciplinas teológicas, filosóficas, escriturísticas, jurídicas y morales, los historiadores de determinadas naciones tienen especial empeño en desconocer o en negarle valor. Se trata de una época predominantemente española.

tingo «more scholastico». Concedo que el hombre que se descubre en el siglo XIX es el hombre que, después de ese descubrimiento, se va haciendo cada vez más misterioso e incognoscible para sus mismos descubridores; el que acaba por ser el objeto de la filosofía existencialista. Este hombre es el que desespera de despejar la incógnita de su origen, de su razón de ser, de su finalidad y su destino. La certeza que proporciona ese descubrimiento irá reduciéndose más y más mientras se desliza el siglo XIX, y llegará a nuestros tiempos a quedar en la sola certeza de su miseria, de su contingencia y de su misma desesperanza o desesperación. Y entonces el objeto del descubrimiento será el hombre de los dramas de Sartre o «Man, The Unknown» de Alexis Carrel. Porque en otro sentido y en otra dirección no creo que sea moral y científicamente lícito decir que, por ejemplo, para San Agustín el hombre y la sociedad humana no estaban descubiertos. El autor de las *Confesiones*, de los *Soliloquios*, de los tratados *De natura et gratia, De gratia et libero arbitrio, De agone christiano, De moribus Ecclesiae Catholicae, De vita beata*, poseía, aun en el orden meramente filosófico, un conocimiento muy respetable del hombre, de la vida y de la sociedad. Aun desde posiciones del campo existencialista se ha llamado a San Agustín hombre moderno. En el Congreso Internacional Agustiniano celebrado en París a fines de septiembre de 1954 varios ponentes, eclesiásticos y seglares, de abolengo indiscutiblemente escolástico, justificaron sus simpatías hacia el existencialismo precisamente porque los «redescubrimientos» de éste habían sido descubrimiento de San Agustín. Y se podría decir que aun de otros pensadores anteriores. Y el P. Angel C. Vega en su reciente trabajo *El retorno a San Agustín y la idea de una filosofía nueva* (10) insiste con gran profundidad a la vez que con objetiva exactitud en ese tema. Y señala la razón de la mayor riqueza del conocimiento agustiniano del hombre y de la vida: «el alma es la base de la filosofía agustiniana». Arranca, pues, del foco de proyección y generación de toda la vida humana individual y social. La verdad es que el hombre descubierto en nuestros tiempos es menos de la mitad de lo que era para San Agustín el objeto de la filosofía y aun de la antropología cuando decía: «Quiero conocer a Dios y el alma y sólo eso.»

Y es que aquí, es decir en lo del descubrimiento del hombre y de la vida y de la sociedad por obra de los pensadores del siglo XIX y de los de ahora, tropezamos con la tercera propiedad característica de esas épocas de disgregación y ocaso en las que cuaja la filosofía de la historia tal como hoy se entiende. Es la propiedad de la ausencia de una buena técnica del pensar filosófico. De aquí la multiplicación de los ensayos. El ensayo es el género híbrido, coloidal, indeterminado en su materia, en su contenido, en su dirección, en su doctrina e ideología. Es el coágulo de la antitécnica del pensar. Si uno coge el mejor ensayo del ensayista tenido por maestro óptimo máximo en esa especie de producciones y lo lee una y otra vez, al fin de cada lectura podrá hacerse una serie de preguntas correlativas a las dudas de que ha ido quedando picoteada su inteli-

(10) Publicado en la *Revista de Filosofía*, Madrid, 52 (1954), 51-121.

gencia. ¿Es esto filosofía?, ¿historia?, ¿sociología?, ¿política? ¿Este escritor es creyente?, ¿agnóstico?, ¿académico?, ¿ecléctico?, ¿indiferente?, ¿inhibido? ¿Trata de proponer un problema?, ¿de resolverlo?, ¿de declararlo irreal?, ¿o insoluble?

Y la consecuencia es que la adquisición o lucro doctrinal y científico es mínimo. Yo creo que son candorosamente exagerados los temores de algunos sobre el gran daño que dicen hacen ciertos ensayistas a la inteligencia de sus lectores. Como juzgo cómicamente excesiva la exaltación que, por el contrario, hacen sus admiradores de su magisterio. Ni el daño ni el magisterio pueden ser grandes cuando falta la eficacia, la precisión, la fuerza. Y éstas no pueden darse donde no hay una perfecta técnica del pensar filosófico. Quizá el mayor daño que a las inteligencias puedan hacer es el de inhabilitarlas para un discurso sano, disciplinado y la de eliminar de ellas todo elemento e impulso sano y constructivo. Es la característica de las épocas de penuria metafísica. Con eso no quiero decir que el género del ensayo sea esencialmente inorgánico y débil. Ese género, ejercitado con la perfección exigida por la objetividad de las cosas y las leyes de la inteligencia, podría cumplir la misión que en otros tiempos llenó el género de los diálogos, de las *quaestiones quodlibetales* y de las *relectiones*. Aun hoy día filósofos de una buena formación escolástica y, por lo mismo, recia y arquitectónica, han echado mano del ensayo comunicando a éste un vigor y una claridad inusitadas. Pero la mayor parte de las veces lo han hecho para acomodarse al paladar débil, a veces estragado, del lector de filosofía contemporáneo. Y en esos casos experimentan la sensación de que descienden de las regiones etéreas, puras, transparentes de la metafísica, para poner al alcance de sus prójimos todo lo que puedan de esa metafísica, o de teología, de religiosidad y, asimismo, de la propia técnica del pensar. En Alemania ha brillado y brilla una buena constelación de estos planetas reflectores. Lippert, Guardini, Vries, Schmaus, Karl Adam, Przywara, Rahnner, Lotz, Ogiermann, Brunner, Trapp, Metz, con otros de diversa categoría practican este servicio intelectual en beneficio de las gentes aficionadas a un filosofar cromático y fácil, sin abandonar las otras tareas de la cátedra, la investigación paciente o la especulación austera. Lo mismo hacen en España Muñoz Alonso y González Álvarez y un grupo cada vez más numeroso de sacerdotes y religiosos entre los cuales nos limitaremos a nombrar a Gar-Mar, si bien las *Sugerencias* de éste son un género peculiar que contiene el del ensayo de modo mucho más sencillo y eminente en su expresión y, por eso mismo, más difícil de elaborar.

Si el ensayo no es reprobable por su esencia, sino, a lo más, por la modalidad que efectivamente ha tenido, mucho menos hay que combatir a carga cerrada la filosofía de la historia. Aun tratándose de ésta tal como ha sido entendida y cultivada en la edad moderna, sus frutos no son despreciables. En ella encontramos por lo pronto el ejercicio de la fantasía intelectual que, al menos como gimnasia de la mente, puede ser provechoso. Pero además por entre la hojarasca ruidosa y movediza de las concepciones muchas veces arbitra-

rias, de las generalizaciones frívolas, se descubren senderos y túneles que llevan a un conocimiento más completo y más hondo de los acontecimientos. Es también posible que las leyes propuestas por los pensadores que filosofan sobre la historia, aun sin llegar a ser leyes, orienten hacia explicaciones fundadas en resortes más o menos permanentes de la conducta humana individual y colectiva.

Por lo demás, que la filosofía de la historia, en cuanto a su esencia, puede alcanzar los merecimientos de una explicación suficientemente objetiva de la vida de los pueblos, bien lo muestra el tratado *De Civitate Dei* en el que tenemos fija la atención al avanzar por estas páginas, como el piloto lo tiene en la brújula para rectificar los movimientos de la nave enderezando ésta al puerto de destino. Escrita también aquella obra genial en un trance de sorpresa y aun de desconcierto universal —cuando el imperio romano, recientemente convertido al cristianismo, parecía ser abandonado por Dios y entregado a los enemigos de Cristo y del imperio— en ella se fusionan la filosofía más profunda de la historia, la metafísica más pura de la interacción del libre albedrío humano y de la providencia divina, y la buena técnica del pensar filosófico y teológico.

2. FILOSOFÍA DE LA HISTORIA Y TEORÍA DE LAS GENERACIONES

La teoría de las generaciones es un vástago menudo, un virgulto de la moderna filosofía de la historia. Es también una textura o tejido que empieza a vivir su vida propia, citodinámica, cuando la filosofía de la historia se fracciona en ensayos.

Y, como según dice la dialéctica y ontología escolástica, el más y el menos no hacen cambiar la especie, la teoría de las generaciones es una especie de filosofía —moderna— de la historia al por menor.

Todos los que sobre estos asuntos disfrutan de una mediana erudición saben que la moderna filosofía de la historia fué inaugurada por Juan Bautista Vico con su famosa *Ciencia nueva* (11). Algunos cuentan a Bossuet entre sus precursores. Pero el *Discurso sobre la historia universal* es de una dirección, de un propósito y de una filosofía muy distintas, aunque en las dos obras haya algunas ideas comunes como el providencialismo. La obra de Bossuet no es de diagnosis, sino de exaltación; no es de investigación de las causas que determinan la grandeza y la decadencia de las naciones como tales naciones, sino la reseña de la marcha victoriosa del cristianismo a través de los imperios, de las dinastías, de la civilización. Vico, por el contrario, tiene ante sí el problema de los desvaríos, de las inquietudes de la inestabilidad de Europa. Bossuet, aunque no muy anterior a Vico y en parte contemporáneo de él, escribe para el delfín, en la corte del rey-sol y con la intención de persuadir al

(11) *Principî d'una scienza nueva intorno alla commune natura delle nazioni.*

príncipe de que la monarquía francesa es el instrumento de la providencia de Dios para el triunfo del cristianismo.

Por todo ello podemos decir que el *Discurso* de Bossuet es el último eco de una concepción de la historia que tiene sus orígenes en la epístola de S. Pablo a los romanos, y que se transmite por Prudencio y Tertuliano y se engrandece y sublima en San Agustín. En cambio, la *Ciencia nueva* de Vico es un volverse al ocaso de Europa para contemplarla a través de un catalejo de dos cristales, de dos ideas típicamente modernas, que han de dar mucho juego en las concepciones posteriores. Son el sentido biológico de la historia de las naciones y el recurso a las reiteraciones cíclicas.

La explicación obvia que la sucesión de los imperios y de las civilizaciones ofrecía al primero que intentara reducir esa sucesión a leyes y hacer una filosofía de la historia era la de una semejanza con la vida del hombre con sus etapas fundamentales: nacimiento, crecimiento, apogeo, decadencia, decrepitud y muerte. Esto es lo que hizo Vico, en su *Ciencia nueva* reduciendo a tres esas fases.

Esta biología o biografía de los pueblos, además de ser obvia y sencilla, habría de encontrar, no mucho tiempo después, una atmósfera propicia para su proliferación en nuevas concepciones. La atmósfera del evolucionismo. En ella se desprende del espíritu providencialista y de los aromas y sabores agustinianos, de que estaba dotada en Vico, y se va convirtiendo cada vez más en un producto laico en el que el cristianismo es considerado como un fenómeno natural como todos los otros que van insertándose en el correr de los siglos.

Hay que tener en cuenta que de toda la producción de Vico sólo dos partes, de las cuatro en que se divide la *Ciencia nueva*, desarrollan la teoría de la vida de las naciones. Y sólo esas dos partes fueron las que dejaron huella en el cultivo de la filosofía de la historia. El resto de las ideas del profesor napolitano tuvo en su vida poca resonancia y pronto fué sepultado en el olvido.

Por el contrario, en esas dos partes quedó un paradigma y un semillero de pensamientos de que se han aprovechado largamente los pensadores posteriores cuando se han dedicado a elaborar sus filosofías de la historia. Desde la de Godofredo Herder, el gran propulsor de las «concepciones filosófico-históricas» tan del gusto de los germanos, hasta la teoría de las etapas del conocimiento de la humanidad de Augusto Comte, o la del eterno retorno de Nietzsche, sin dejar la zoología de las civilizaciones de Spengler, son en buena parte reapariciones de los esquemas y aun de los pensamientos de Juan Bautista Vico. Hoy mismo la interpretación de la historia por Toynbee y la explicación del fluir filosófico-político-social que el Padre Lombardi utiliza como apoyo doctrinal de su cruzada en pro de un mundo mejor se alimentan asimismo abundantemente de las ideas de Vico y, juntamente, de la concepción trifásica de Hegel.

El biologismo ha de pigmentar también la teoría de las generaciones, sobre todo en autores, como Ortega y Gasset, que formaron su inteligencia cuando el historicismo o historismo por una parte, y

el evolucionismo, materialista a lo Häckel o espiritualista a lo Bergson, se encontraban en su mejor período.

Solamente tres autores, que yo sepa, han ideado una explicación de la historia más original, es decir propia e independiente de la dirección marcada por Vico y del evolucionismo darwiniano, hegeliano, bergsoniano o marxista. Son Walter Schubart, Robert Rast y Pedro Caba. Sus sistemas tienen algún interés en este trabajo, pues en ellos se dan algunas afinidades con el método histórico de las estirpes, que más adelante propondré y defenderé apoyado en la filosofía de la historia según San Agustín.

Walter Schubart expuso su concepción en *Europa y el alma de oriente,* obra que produjo un gran revuelo a su aparición y fué prontamente traducida, al fin de la última guerra mundial, a los principales idiomas, pero en torno a la cual se ha hecho después un gran silencio, quizá por la valiente y severa condena que contiene del mundo occidental contemporáneo. Es una filosofía de la historia que, confirmando lo que más arriba he dicho, aparece en medio de una catástrofe de proporciones cósmicas.

En el libro de Schubart hay que distinguir dos elementos o partes amalgamadas entre sí. Una es la descriptiva con su interpretación o explicación más próxima de los hechos; la otra es la de tesis o concepción del modo de producirse la historia de la humanidad. La primera es, a mi parecer, sustancialmente acertada, y en ella revela el autor una gran perspicacia que penetra muy hondo en los fundamentos de los grandes acontecimientos de la historia, particularmente de la de nuestro tiempo. El resumen y juicio que hace de la historia de los grandes imperios, la misma contraposición entre el espíritu de occidente y el de oriente, más realista que la de Spengler, la explicación más honda de la conducta de los estados modernos, y de la naturaleza de las fuerzas que actúan en el mundo, la misma audaz afirmación de la afinidad entre la esencia del catolicismo, el alma oriental y la psicología del pueblo ruso, de esa psicología que, como dice el propio Schubart, late bajo el régimen soviético y hasta actúa, por una inconsciente desviación o una falsa educación —conducción— en la proyección internacional de la Rusia comunista, tienen mucho de objetivo y contienen revelaciones de gran importancia.

En cuanto a la parte formal o de tesis también hay que subdistinguir dos aspectos: la teoría de los eones, como concepción de la producción de la historia, y lo que, mediante esa teoría, ha querido explicar Schubart acerca de los principios que entran en conflagración o interferencia en la historia. La teoría de los eones es indudablemente ingeniosa y hasta seductora. Sería genial si fuera menos subjetiva. No puede haber obra de genio donde no hay una acomodación trascendental a la realidad, y en la teoría de los eones que propone Schubart nos encontramos con una de esas concepciones, una Weltanschauung a las que con tanta frecuencia recurren los germanos, particularmente los de las regiones orientales, y que no

logran engendrar una convicción seria, y menos en los espíritus latinos (12).

Pero lo que Schubart ha querido significar con su teoría de los eones es, más o menos adecuadamente, una realidad. Y por eso mismo tiene también fundamento la conclusión dolorosa respecto del llamado mundo occidental: éste, a pesar de sus adelantos materiales, se halla bajo la acción —o en ella— del eón de un materialismo práctico, de un escepticismo y un positivismo efectivos, de un estado colectivo exánime para lo eterno, lo sobrenatural y lo divino. No le faltan santos y profetas —habladores de Dios—; pero éstos encuentran frente a sí una sociedad tempanizada en la carencia de fe en el más allá. Por eso el occidente es, a pesar de su cultura, incapaz de regenerar el mundo. Es el eón de la Rusia cristiana, escondido como rescoldo bajo los bloques de hielo del comunismo, y el eón del oriente —en el que inserta a España— anhelante de la divinidad, y el de la Iglesia Católica ascética y mística, los que, en fusión, harán alzarse a la nueva humanidad que deseamos.

Poco tiempo antes, en 1941, en plena catástrofe de guerra europea, cuando muchas democracias han ido deshaciendo a sus países y Europa tiembla ante la alternativa de la dictadura hitleriana o la dictadura marxista, publicó en Suiza Robert Rast su filosofía de la historia *Vom Sinn der Kultur*. No es una obra extensa, oscura y complicada. «Entwurf», es decir proyecto o bosquejo, la llama el autor. Pero en esas ciento diez páginas presenta un modo nuevo, personal de ver las vicisitudes de la historia de la cultura e, indirectamente, de la historia en general. En la interpretación de Rast es fundamental la distinción entre *períodos sístoles* y *períodos diástoles*. Aquéllos son los de integración, éstos los de dispersión; aquéllos vivifican, éstos engendran la ruina lenta o traumática; en los primeros las fuerzas adquieren una intensa eficiencia creadora y una repercusión generatriz universal; en los segundos las energías se atrofian aisladas o se destruyen recíprocamente. A base de esta distinción Rast discrimina con delicada penetración la verdadera cultura, caracterizada por la espiritualización de todos los elementos de la naturaleza y de la vida, y la cultura falsa, o inferior, en la que, a pesar de una utilización más técnica de la materia y de sus fuerzas y una satisfacción más copiosa de las exigencias inferiores, lo específico del hombre, lo más noble según su individualidad y sociabilidad, queda relegado o maltratado. Un análisis de la correlación en ambos tipos de cultura entre los signos, componentes o tendencias «Sist» y «Diast», «Auf» (sobre), «Nieder» (abajo), «Darf» (puedo) y «Muss» (debo); «Logos» y «Mito», personalidad y sociabilidad, vitalidad y forma, vocación y avance y otros factores concurrentes y contrapuestos sirve para caracterizar cada período cultural y justipreciar su valor en beneficio del hombre.

Con ello la tesis de Rast se aproxima a lo que más arriba dijimos de los períodos de plenitud. En los dos últimos capítulos «Christus und Kreuz» y «Kultur und Mystik» Rast proclama el po-

(12) Walter Schubart no es alemán de nacimiento, quizá ni de familia; pero su temperamento filosófico es ampliamente teutón.

der integrador del espíritu de Cristo y, como cima y victoria (*Sieg*) de la cultura, la sobrenaturalización de la naturaleza y la ordenación de la cultura a la mística, hacia un nuevo cielo y una nueva tierra.

Esto nos hace recordar la Cristiandad del siglo XIII y su caminar hacia la Jerusalén celestial.

La concepción de Rast podría enlazar con una teoría de las generaciones como fuerzas motrices de la historia. Pero esas generaciones no lo serían tales según el concepto vigente, sino según otro muy distinto en relación con una teoría de las estirpes como la que más adelante propondremos.

Pedro Caba, filósofo y poeta —poeta de los pensamientos, poeta en prosa; ya no sé si también se dedica a versificar— ha creído encontrar una clave universal de la vida, de la historia y aun del cosmos en la ley de la bisexualidad. Las interferencias de lo masculino y lo femenino, tomando estas realidades no sólo en un sentido fisiológico ni únicamente psicológico, sino también cósmico y aun metafísico, dan existencia a los seres, realidad a la vida, movimiento a la historia. Lo masculino y lo femenino trascienden, penetrándola, toda la realidad, palpitan en cada fenómeno y perviven en el fluir de los hechos sociales y privados, en la historia y en la vida, dando a cada hecho, a cada período, a cada pueblo y civilización su naturaleza, su configuración y su fisonomía. La convivencia y la interrelación de lo masculino y lo femenino, con su cinética, su dinámica, sus acciones y reacciones determinan la preponderancia alternada, aunque no necesariamente isócrona, de uno u otro sexo y este juego es el que da lugar a las transformaciones de las sociedades y, por consecuencia, a la historia.

Sin duda que esta concepción de Caba, que informa el conjunto de su numerosa producción, principalmente sus obras más extensas e importantes (13), puede ser discutida desde el punto de vista de la objetividad. También podría reprochársele que a veces procede de un modo arbitrario al calificar de masculinos o femeninos unos u otros hechos, y que violenta la explicación de la realidad para ajustarla a su sistema. Pero a éste, por lo pronto, no se le puede negar belleza (no sólo la más externa del estilo literario con que viste sus ideas al hacerlas salir al público, sino también de fondo, de teoría y concepción), coherencia y profundidad. Las tiene en muy más alto grado que otros sistemas que se han hecho famosos en el mundo. En cuanto a la objetividad, si a la concepción de Caba se presta toda la atención y el estudio que merece habrá que reconocer que aquélla asienta firmemente su planta en una realidad que si, por una parte, es conocida de todos por una experiencia harto humana, por otra tiene trascendencia universal: es la expresión de la composición intrínseca de los seres contingentes y cambiantes, de los

(13) PEDRO CABA, *Los sexos, el amor y la historia*, 2 vols. Ed. S. L. C. Barcelona, 1947. *¿Qué es el hombre?* (*Contribución a una Antroposofía*). Tip. Moderna. Valencia, 1949. *Misterio en el hombre* (Introducción a la Antroposofía del hombre). Imp. Sáez, Madrid, 1950. *Europa se apaga* (*La Psicología de la historia y la interpretación de nuestro tiempo*), Edit. Colenda, Madrid, 1951.

seres que pueden tener historia. Y, según otra faceta de la misma realidad física y metafísica, la concepción de Caba es una fórmula de la incompleción de cada uno de los componentes y la indigencia que padece de ser completado por el otro comprincipio, por la otra comparte.

Y esto es lo que nos interesa en esa concepción en orden a nuestro tema: la atestación de que las fuerzas motrices de la historia provienen de entidades permanentes que, a lo largo de los siglos y a través de los acontecimientos, perviven y se perpetúan manteniendo un influjo y transmitiendo la emanación dinámica de su ser en un tejido complicado y variante de afinidades y oposiciones, atracciones y repulsiones que determinan la historia humana.

Como se ve en casi todas las concepciones de la moderna filosofía de la historia y de la cultura se echa mano de la biología y la biografía trascendental para explicar las vicisitudes del fluir histórico. También en las tres últimas que hemos considerado. Los eones de Schubart están dotados de una vida trascendente y cada uno de ellos puede entrar en conflagración con sus contrarios. Rast recurre a los movimientos cardíacos de sístole y diástole. Caba a la distinción y fusión de los dos sexos.

Hay, con todo, una diferencia entre estos tres pensadores y la mayoría de los que siguieron de cerca o de lejos el camino abierto por Juan Bautista Vico. Desde Vico hasta Spengler y Toynbee los seres vivos son grandes individualidades de pueblos, imperios, civilizaciones a las que se atribuyen etapas de existencia semejantes a las edades del hombre. En Schubart, Rast y Caba el ser vivo que pone en movimiento a la historia, o, mejor dicho, que, radicalmente, la hace, es una realidad más honda, más universal y en cierto sentido eterna. Con eso estas concepciones se acercan más a la grandiosa visión de San Agustín de la conflagración entre los dos amores que fundan sus dos ciudades destinadas a vivir trabadas en una patética lucha hasta el fin de los siglos. El amor también es vida. Los dos amores son dos vidas que dan lugar a dos historias o, mejor, a la historia de una lucha. Donoso Cortés habría de matizar las alternativas de esta lucha y señalar su repercusión en los diversos órdenes de la vida social, política e internacional.

A los dos diversos modos de concebir la biología de la historia corresponden dos métodos de explicarla. El uno la secciona en etapas, pueblos, biografías y generaciones. El otro investiga cómo cada principio vital universal y radical actúa en la marcha del cosmos y de la humanidad, determina la conducta, el espíritu, el valor de cada civilización, de cada pueblo, de cada suceso grande o pequeño, y se capilariza en cada individuo, en cada conducta, en cada acción moral.

Hemos dicho arriba que cuando la moderna filosofía de la historia se ha fragmentado en el ensayismo ha brotado la teoría de las generaciones como método histórico.

El método de la filosofía de la historia según San Agustín sería,

a mi entender, el método de las estirpes. Pero es que, además, éste sería el único verdadero método de la filosofía de la historia.

Entonces, ¿la teoría de las generaciones?

Veamos lo que realmente es.

3. LA TEORÍA DE LAS GENERACIONES EN LOS TEORIZANTES

Escribe Marías, después de presentar una relación detallada y bastante completa de los estudios hechos por alemanes acerca de la teoría de las generaciones: «Y tenemos que llegar a la conclusión de que no se ha llegado a pensar en Alemania una teoría de las generaciones que merezca llamarse teoría» (15). Y más adelante: «que la teoría de Ortega, a pesar de lo mucho que sobre este problema se ha escrito en Europa, no sólo es la primera, sino en rigor la única...». «La teoría (ésta, de Ortega) está, pues, intacta, y si queremos dar a las palabras todo su vigor, desconocida» (16).

A su vez Laín Entralgo, en el último capítulo de su libro *Las generaciones en la Historia,* escribe: «Comencé la primera parte preguntando con ignorante y curiosa honradez: ¿qué es una generación? Comienzo ahora la segunda repitiendo la misma pregunta, tal vez con menos ignorancia, pero, indudablemente, con más perplejidad...» «Tanto que uno llega a preguntarse con cierta escama, si la idea de generación, entendida en su acepción historiológica, no pasará de ser un fantasma, un embeleco, un ente de razón...» (17).

Y Pío Barojá, hablando de la llamada generación del 98, que es considerada como una de las más definidas y a la que —según se dice— pertenece él como componente esencial, escribe: «Yo siempre he afirmado que no creía que existiera una generación del 98.» Y aduce un copioso montón de razones para negar la existencia de la que llama «generación fantasma» y «mítica Generación del 98» (18).

Conviene que el lector recoja cuidadosamente estas aserciones y las conserve, pues han de sernos útiles en el estudio acerca de la realidad que tienen las generaciones y acerca de su valor como instrumento para el estudio de la historia.

El método de las generaciones tiene un origen y una genealogía eminentemente alemanes.

Lo propuso Ranke, lo utilizó Dilthey, lo teorizaron, o trataron de teorizar, Rümelin, Ottokar Lorenz, Petersen, Pinder, Wechssler, Mannhein, lo volvieron a utilizar Kummer, Vogel, Weschssler, también teorizante del tema, Drerup, todos ellos aplicándolo a hechos muy concretos de la historia moderna, de la literatura o del arte, salvo Drerup que lo utilizó, con poco éxito, para el estudio de la cultura greco-romana.

Hay, pues, en la historia del método de las generaciones dos tra-

(15) Julián Marías, *El método histórico de las Generaciones.* Madrid, 1949, página 129.

(16) l. c., p. 149.

(17) Pedro Laín Entralgo, *Las Generaciones en la Historia,* 1945, pp. 265-266.

(18) Pío Baroja, *El escritor según él y los críticos.* Madrid, 1944, pp. 174-176.

yectorias. Una es la de su teorización; otra la de su empleo. Ambas son muy interesantes para juzgar de ese método.

Y sobre ambos se ha hecho ya historia en diversos países.

En España poseemos dos buenos libros referentes al tema. Uno de Laín Entralgo, *Las Generaciones en la Historia* (19). De los siete capítulos en que se divide la obra son los dos últimos los que propiamente tratan del método histórico de las generaciones, pues los cinco primeros se dedican a diversos temas de aire existencialista e historicista desarrollados con muy buen ingenio. El capítulo VI, primero de los dedicados al tema de las generaciones, contiene la historia de este método y algunas referencias al uso que del mismo se ha hecho. Aunque como historia resulta muy resumido, especialmente en lo referente a tal cual autor importante en la materia como, por ejemplo, Ottokar Lorenz, es un buen esquema y una buena guía para orientarse y emprender trabajos ulteriores acerca de la trayectoria que ha seguido esta cuestión.

El último capítulo es verdaderamente valioso tanto por la sincera crítica que hace del método como por la tentativa personal de elaborar la teoría historiológica de las generaciones, que Laín ha encontrado muy imperfectamente formulada en todos los precedentes teorizantes. De ambos valores hemos de ocuparnos más adelante.

Para la historia del método resulta más útil el libro de Marías *El método histórico de las Generaciones* ya mencionado. Es natural, pues es lo que se propuso Marías al redactar esas doce lecciones distribuídas, en el libro, en seis capítulos. Bien adiestrado el autor en la Historia de la Filosofía y ejercitado en señalar los caminos que han recorrido las ideas a través de autores, escuelas y sistemas, ha prestado a los lectores de lengua española el excelente servicio de trazarles detalladamente la génesis, vicisitudes y desarrollo de la teoría de las generaciones como método histórico. El trabajo de aportación y alegación de textos, conexiones y relaciones hacen del libro de Marías una obra de positivo valor científico que nos consuela del tan frecuente pesar que experimentamos cuando, para practicar un estudio a base de investigación histórica, tenemos que echar mano necesariamente de obras extranjeras. Lástima que al lado de estas excelentes prendas, que siempre avaloran la producción histórico-filosófica de este autor, encontremos los dos o tres pequeños lunares, también habituales en él, en las dos o tres caras de filósofo y crítico. Son el no detenerse a profundizar suficientemente en sus afirmaciones doctrinales, aun tratándose de cuestiones que prometen hondura de asunto a la reflexión filosófica, y el dejarse influir por afinidades o diferencias propias al atribuir méritos y deméritos y al distribuir elogios o vituperios. Bien es verdad que estos defectos, negativos o positivos, si son tropiezos que molestan al caminar en el seguimiento de la verdad, no llegan a impedir el alcance de ésta, aunque sea discrepando de Marías y recurriendo, entonces sí, a otros

(19) Ya lo hemos reseñado en nota anterior. Forma un tríptico con otras dos obras cuyas, a saber, *Menéndez Pelayo: Historia de sus problemas intelectuales*. Madrid, 1944, y *La Generación del 98*. Madrid, 1945.

autores para contrastar opiniones y dictámenes (20). Por eso el valor científico de su trabajo y la utilidad del mismo quedan, en lo sustancial, incólumes.

No pretendiendo yo aquí repetir la historia de las teorías de las generaciones, sino deducir de ella los elementos para juzgarla, me limito a extraer esos datos de la relación que hacen los historiadores y colocarlos en su mayor visibilidad. De este modo no yo sino el lector por sí mismo podrá juzgar sobre la realidad de lo que se quiere llamar generación y sobre su eficacia práctica como instrumento historiológico.

Marías, como ya he consignado más arriba, dice que los alemanes todavía no han logrado elaborar una teoría de las generaciones. Tiene razón según probaré sumariamente en seguida. Pero el hecho es de gravedad en esta cuestión, porque han sido los ensayistas alemanes los que en mayor número y con más ilusión y tenacidad se han esforzado en llegar a formular esa teoría. Marías trata de negar al método su nacionalidad alemana y de rebajar el mérito de las aportaciones alemanas en la formación de las teorías de las generaciones. Pero no creo que sea justo regatear a los alemanes esta gloria, bien pequeña por cierto.

Nuestro compatriota actúa en esto movido por una preocupación y un propósito de que también hablaremos. En primer lugar, dice que no han sido los alemanes los que han inventado e introducido esta teoría. Sin embargo, no sólo de la historia hecha por los alemanes Mannheim y Petersen, sino de la del propio Marías, se desprende la paternidad germánica de la teoría. Ésta, como dicen todos los demás historiadores, teorizantes, utilizadores y aun impugnadores, procede de Ranke. Respecto de los que Marías pone como precursores y fundadores de la doctrina en otros países, los textos y razones que aduce no acaban de persuadir de que sean el origen de este método historiológico tal como hoy se trata de concebir y se intenta utilizar.

Así, por ejemplo, antes y después del aviso de Marías sobre el conocido *Curso de Filosofía positiva* de Comte y sobre el valor de las afirmaciones acerca de la «modificabilidad de la vida social», la «duración de la vida humana», el que «los vivos son gobernados por los muertos» y otras semejantes, reconozco que el filósofo francés, como otros muchos filósofos e historiadores, ha tenido forzosamente que echar mano de estos conceptos tan relacionados con la historia. Pero no parece ni aparece que propugne un método historiológico

(20) Por eso es menester decir que, mientras en obras como las antologías, *El tema del hombre* y *La filosofía en sus textos* el estudioso de la filosofía experimenta un cordial agradecimiento al erudito trabajo de Marías, en cambio en otras, como *La Historia de la Filosofía*, sin dejar de conocer su facilidad para la síntesis y otras buenas cualidades, el lector se siente desazonado al topar con alabanzas que por exageradas rayan en lo poco serio (con perjuicio de lo que el propio Marías quiere encumbrar) y al advertir omisiones y pretericiones del todo injustificables. Algo parecido sucede con la *Introducción a la Filosofía* por su excesivo carácter de miscelánea y por la manera superficial con que están desarrolladas ciertas cuestiones de importancia.

de las generaciones con las características que éste tiene y que provienen de Ranke y de Dilthey.

Casi lo mismo hay que decir de los párrafos entresacados del *Sistema de Lógica* de Stuart Mill. Aun leyéndole después de haber leído a Marías no se ve su vinculación con las modernas teorías de las generaciones. Aparte de que Ranke, más viejo que Comte y que Stuart Mill, empieza a escribir y a filosofar sobre la historia antes que ellos, y que, mientras la doctrina de aquél sobre las generaciones adquiere en seguida continuidad en sus discípulos, las de éstos, como afirma el propio Marías, permanecen completamente inadvertidas.

También Ferrari nace diecisiete años después de Ranke y comienza a escribir mucho más tarde que éste, y también sus referencias a las generaciones políticas quedan en sus escritos sin hallar eco ni en Italia ni en Francia.

Únicamente en la aportación de Dromel por lo concreta, técnica y detallada, como propia de un sociólogo atento a la estadística, se encuentra material y observaciones, datos, normas que pudieran ser útiles para operar historiológicamente con el instrumento generación. Pero también Dromel es, por su edad y por sus escritos, más joven que Ranke; también su libro, según dice Marías, es casi desconocido y también «está muy lejos de hacer una teoría de las generaciones».

Localizados, pues, el manantial y el cauce, alemanes ambos, por los que la teoría de las generaciones, o el intento de ella, ha fluído por ensayos y monografías historiológicas, sigamos brevemente su curso.

Es el suyo un avanzar tortuoso y difícil que no permite a esta pequeña corriente de ideas llegar a caudal ancho y profundo de aguas abundantes y transparentes. Volvamos la mirada de nuevo a Ranke. En ninguno de los libros que sobre el gran historiador he consultado hallo una distinción, que a mi entender hay que hacer, en lo tocante a su influencia. En ésta hay que separar la que ejerce en los historiadores de la que ejerce en los ensayistas de la filosofía de la historia. Y este segundo influjo hay a su vez que dividirlo en el correspondiente a los teorizantes del método de las generaciones y el correspondiente a los que se lanzan a tratar de utilizarlos.

Como historiador, Ranke es un anillo de la larga cadena de grandes historiadores con que Alemania viene contando casi ininterrumpidamente desde hace varios siglos. El de Ranke, dieciocho a diecinueve, es un período de apogeo. Es para Alemania, sobre todo después de la paz de Viena, un período de plenitud. Los pueblos germanos se ponen en marcha hacia el segundo Reich. Por eso sobre el palpitar de un espíritu épico, triunfan como siempre en estos períodos, la metafísica y la técnica. Técnica y espíritu épico y conciencia nacional se dan el cultivo de las diversas ramas de la historia: la historia de la política, la del derecho, la de las lenguas, la de las artes, la de las religiones, la del catolicismo. Es el período de Humboldt, de Ranke, de Savigny, de Mommsen, de Janssen.

Ranke es uno de los que más contribuyeron a la renovación de

la técnica historiográfica. Ya habían precedido los trabajos de Pertz para la *Monumenta Germánica.* El modo de Ranke de manejar las fuentes originarias, las informaciones de los diplomáticos, la documentación secreta de los archivos, da lugar a una gran escuela de historiadores (21) que cultivan la historia con afección más o menos conscientemente épica, es decir, en servicio de Alemania, para la exaltación de Alemania, para la constitución de la gran unidad centroeuropea pangermánica. Desde el historicismo jurídico de Savigny hasta el filocesarismo con que Mommsen escribe la historia de Roma todo está animado por el latido y el anhelo de la exaltación de lo alemán (22).

Pero es muy interesante el hecho de que todos estos historiadores no presten atención a la proposición de Ranke sobre el método de las generaciones ni lo utilicen para sus investigaciones y para la redacción de la historia. La semilla es recogida por los ensayistas de la filosofía de la cultura y su cultivo se intenta por historiadores de temas muy circunscritos de la historia de la literatura y del arte.

Ambas condiciones se reúnen en Dilthey, que es el primero que teoriza y utiliza el método (23). Dilthey es bien conocido de los autores españoles aficionados a la filosofía, pues un buen número de sus obras están traducidas a nuestra lengua en varias editoriales de España y América. Dilthey, que explícitamente profesa una radical desconfianza y aversión a la metafísica, como se ve muy especialmente en su *Teoría de las concepciones del mundo,* insiste en el valor de la circunstancia histórica para conocer al hombre en su interioridad y en su proyección de una manera total. Esta persuasión ha de dar lugar al historismo como ingrediente esencial de la filosofía existencialista, sobre todo de la de Heidegger. La temporaneidad y la mundaneidad heideggerianas son un desarrollo del his-

(21) Ludovico Pastor en su *Historia de los Papas* ha sido uno de los que con más éxito ha utilizado la técnica de investigación e historiografía de Ranke, que fué, por cierto, profesor en Viena, de donde era natural Pastor.

(22) Como he dicho antes, la perfección de la técnica no suele desaparecer en los reveses pasajeros de la vida de los pueblos. El cultivo de la historia, siguiendo la técnica de Ranke y de los grandes historiadores citados, apenas se suspende después de la derrota de la primera guerra mundial, y bien pronto, luego de restablecido cierto grado de normalidad, las Facultades de Historia y los numerosos centros de investigación histórica alemanes se ponen, desde 1918 a 1939, a la cabeza de todo el mundo.

Lo mismo ha sucedido pasados unos meses después de la última derrota. En todas las bibliotecas del mundo se empezaron a recibir en seguida los anuncios de nuevas obras fundamentales de historia compuestas por especialistas aislados o en equipos. Uno de estos grandes tratados es la *Deutsche Geschichte,* en la que colaboran numerosos historiadores especialistas, bajo la dirección de Peter Rassow, profesor de Colonia. Por cierto que la filiación historiológica se manifiesta por el texto de Ranke que colocan en el anuncio de la obra: «muss die Geschichte immer wieder umgeschrieben werden».

(23) No sé porqué Marías pone a Ranke después de Rümmelin y de Dilthey, siendo así que es anterior a éstos. Acaso porque considera a Ranke como historiador y a los otros como filósofos. Pero, alterando así el orden cronológico, no aparece que Ranke sea el maestro e inspirador, como lo es en realidad. Tampoco puede darse por cierta la afirmación de Laín de que Dilthey es enteramente independiente de Ranke. ¿Qué alemán cultivador de la historia podía ser independiente de Ranke en aquel tiempo?

torismo del Dilthey. Y a Dilthey le llevan a estudiar los personajes de los fenómenos culturales en función de la circunstancia histórica y a esbozar la teoría de las generaciones como instrumento historiológico.

Ambas tareas las emprende simultáneamente y en las mismas obras que versan sobre hechos muy concretos cuales son el estudio sobre Novalis, sobre la poesía y la filosofía alemana desde 1770 a 1800, sobre la vida de Schleiermacher.

Todo lo que dice Dilthey sobre las generaciones se puede resumir en esta definición: una generación es un reducido grupo de hombres contemporáneos y de una edad tal que las diferencias entre ellos no pasen de treinta años y que están sometidos a los mismos influjos culturales, políticos e históricos y pueden estar separados entre sí por notables diferencias y discrepancias de todas clases.

Tal definición, en la que he procurado recoger abreviadamente todas las afirmaciones de Dilthey que conozco, es a la vez incompleta y vaga. Parece, por una parte, estrecha por limitarse a grupos reducidos de hombres, porque además por Dilthey es referida al campo cultural, y porque no dice si puede comprender o no hombres de diversas naciones. Por el contrario, los términos «influjos parecidos», «contemporaneidad», «posibilidad de diferencias profundas» parecen quitar unidad a ese ente llamado generación.

En manos de Ottokar Lorenz la cuestión del método histórico recibe una transformación importante puesto que se orienta hacia la investigación genealógica y hereditaria. De haber purificado suficientemente su teoría de la preocupación fisiológica y de haber profundizado y amplificado el sentido de transmisión hereditaria, acaso hubiera llegado a una teoría de las estirpes.

En cuanto a la teoría de las generaciones estrictamente dicha, el progreso es pequeño. Lorenz se apoya más en el criterio cronométrico que en el cultural para la definición de generaciones que, según él, tienen la duración aproximada de treinta años. La terna o el tercio viene a ser en manos de Lorenz la unidad de medida de la historia. Tres decenas de años hacen una generación, tres generaciones un siglo, tres siglos una época, tres épocas una edad de la historia. Todo esto hace que la teoría pueda aparecer más sistemática; pero de hecho la hace menos utilizable como método de la historia, pues ésta es mucho menos rígida sobre todo la de las ideas, única a la que se ha aplicado en fin de cuentas hasta ahora, y muy fragmentariamente, este instrumento historiológico. Por eso la teoría de Lorenz ha sido generalmente desestimada. «Pura cábala», dicen Laín Entralgo y Marías, recordando la frase de Troeltsch.

Explícitamente opuesta al cronometrismo y a la rigidez de la teoría de Lorenz y de Rümelin (24) es la teoría de Petersen. Expuesta

(24) El método de Rümelin se halla muy bien expuesto por Marías, o. c., páginas 52-56. Es un método un tanto complicado, más propio para estudiar la historia por censos y series estadísticas que por variaciones económicas y políticas y mucho más por incidencias literarias y culturales.

ampliamente en su obra *Las generaciones literarias* (25), traducida al español en Méjico, de ella me he de ocupar especialmente pues la considero el fruto más logrado de todas las tentativas para hacer una teoría de las generaciones. Por eso mismo la juzgo de valor excepcional en orden a justipreciar la realidad de las generaciones y su utilidad como método historiológico.

Empezaré diciendo que Petersen reduce la aplicación de su método a la historia de la literatura. Más aún, al intento de unificar e individualizar (o sea hacer de un hecho colectivo una caracterización y una individualidad) los fenómenos concretos de la historia literaria.

El resultado se obtendrá, según Petersen, delimitando qué número de poetas y escritores constituye una generación. Después de adquirir esta técnica de designar las generaciones, se puede emprender la tarea de hacer, por generaciones, la historia de los períodos literarios y aun toda la historia de la literatura.

Para la determinación de los escritores que componen la generación se ve Petersen precisado a exigir un gran cúmulo de condiciones de tiempo, educación, cultura, situación favorable o desfavorable frente a la vida, etc.; a definir bien los conceptos o establecer distinciones entre las diversas acepciones de los términos que emplea; a admitir excepciones y salvedades en las ideas y en los hechos. Es un esfuerzo fatigoso, como el que hace Ortega de quien luego hablaremos, para tratar de moldear una realidad que unas veces no llega al molde y otras lo rebasa. Pero el esfuerzo de Petersen resulta simpático por diversas razones. Una de ellas la sinceridad con que reconoce la dificultad de hacer una teoría objetiva, casi la desconfianza de lograr un efectivo resultado en el empeño. La otra es que pone en juego eso que antes he llamado la técnica del pensar filosófico: distinción, fijación, precisión de conceptos, delimitación del *status quoestionis,* ponderación de argumentos, pruebas y objeciones. Después de examinar las diversas acepciones del término generación y su dispar utilidad y empleo en las distintas disciplinas, muestra su visión e inteligencia estableciendo con firmeza y acierto que la generación como factor histórico resulta del entrecruzarse la genealogía con la actualidad. Con esta idea, fundamental en su teoría, supera notablemente el simplismo de casi todos los demás teorizantes que sólo atienden a los componentes ambientales de la actualidad, como si las determinaciones ancestrales no tuvieran ningún valor en las relaciones del individuo ante los hechos que se le presentan y ante los otros hombres con quienes convive, a los que se une o de los que discrepa, con los que se alía o contra los que combate. De esta suerte, la generación, según el pensamiento de Petersen, se nos aparece como el resultado de una constante y de

(25) En la colección Fondo de Cultura Económica, como parte de la obra en colaboración *Filosofía de la ciencia literaria,* México, 1946.

una función, o, si se quiere, como el producto de la genealogía por la actualidad, lo que podría representarse por esta figura

Fijado este que pudiéramos llamar principio de la teoría de Petersen, puede éste legítima y fácilmente hacer la clasificación de las situaciones de actualidad en predominantes y decadentes y de los tres tipos de hombres correspondientes a cada una de ellas, es a saber, los coincidentes, los influíbles o fluctuantes y los adversarios. Los segundos son siempre dirigidos; los primeros son guías o, por el contrario, se hallan postergados según que la situación social con que ellos coinciden sea dominante o vaya en retroceso. Lo mismo se diga de los terceros: serán guías si la situación social que impugnan va retrocediendo; serán maltratados si la situación contra la que quieren revelarse es todavía mucho más fuerte.

Como se ve, la teoría de Petersen parece suficientemente precisa y a la vez bastante elástica para servir en el cometido de señalar lo que es una generación y utilizar ésta como instrumento historiológico. Yo creo que es una construcción científica quizá en el mayor grado a que se puede llegar en esta cuestión.

Aun así vemos que las dificultades intrínsecas y esenciales no se superan tampoco en esta teoría. En efecto, si el factor hereditario, que Petersen atinadamente exige, no requiere más determinación, el otro factor de la actualidad o ambiente histórico que preste unidad al grupo generacional se resiste invenciblemente a la delimitación necesaria. Petersen enumera al lado de la herencia otros siete ingredientes que son los determinantes de la coordenada «ambiente histórico». Son la fecha del nacimiento, la formación, las relaciones personales o círculos sociales o culturales, las vivencias comunes, la jefatura de un maestro o de un compañero dotado de gran personalidad, la terminología del grupo y —como factor exotérico— la esterilidad y descrédito de la generación precedente. Nominalmente siete factores además del de la herencia; de hecho menos de siete en cierto sentido y muchos más según otro respecto. Menos, porque en primer lugar, bastantes de ellos pueden fundirse entre sí, como son las relaciones sociales y las vivencias comunes del grupo; o como la formación o educación que, por una parte, empalma con la herencia y, por otra, con los otros factores del ambiente. Más de siete porque, según el propio Petersen, pueden entrar otros factores que liguen más a los individuos a quienes afectan y los separen de los otros del grupo o generación.

Aun más: de la morfología generacional que propone Petersen no se deduce con la debida nitidez si la generación ha de ser homogénea, en cuanto a su actitud respecto de la actualidad histórica dominante, o si basta el hecho de esa actualidad y su antagonismo

con la que quiere desplazarla para dar unidad generacional a todos los comprometidos en el trance aunque entre sí sean adversarios. La confusión de conceptos aumenta con el último determinante que Petersen requiere: el ocaso de la generación precedente. ¿Por qué no ha de constituir generación un grupo bien definido por los demás determinantes aunque la situación precedente se encuentre todavía en pleno vigor?

Todo esto es importante, pues denuncia un enjambre de obstáculos insuperables para definir la esencia y perfilar la silueta de la presunta generación. Petersen, después de agotar las tentativas mediante la enumeración de las coordinadas y constitutivos, que hemos citado, abre, como todos los demás, la puerta a las salvedades y excepciones de tal manera que prácticamente el concepto de generación se torna movedizo en una fluctuación inevitable. Si acertúa la exigencia de homogeneidad la generación viene a quedar reducida a un grupo de hombres, en rebeldía o disconformidad con el ambiente, que quieren abrirse paso. Si, por el contrario, la homogeneidad se restringe en comprensión y se ensancha en extensión, colocándola en la contemporaneidad y semejanza de ambiente cultural, la generación está en peligro de confundirse con toda la masa social que vive en un cierto período o participa en una determinada coyuntura.

Con Petersen llegan, a mi entender, a su cumbre más alta las tentativas teorizantes del método de las generaciones. Con él quiero yo acabar esta revista que, como he dicho arriba, no pretende ser historia. La concepción de Pinder, aunque muy trabajada, no es menester registrarla aquí dada su artificiosidad y lo difícil de su empleo (26). Otros ensayos, también alemanes, que yo no conozco directamente, son en verdad de menos importancia y en consecuencia han logrado mucha menor aceptación.

Parece, pues, que tiene razón Marías al afirmar que en Alemania no se ha llegado a pensar una teoría de las generaciones que merezca el nombre de teoría.

¿Cabrá dudar, como hacía Laín Entralgo, de la posibilidad de una teoría de las generaciones? ¿O, acaso procediendo más adelante en el derrotismo, tendremos que dar a las presuntas generaciones concretas, que acá y allá han sido señaladas como tales, los calificativos de generaciones mito y generaciones fantasma que Pío Baroja daba a la Generación del 98?

A esto contesta Marías negativamente. No sólo cree en la posibilidad de una teoría de las generaciones, sino que sostiene que ya existe. Es una sola; pero es perfecta por sus fundamentos metafí-

(26) La reseñan Laín Entralgo y Marías en sus mencionadas obras. De ella dice el último, entre otras cosas: «Vemos que Pinder no sabe, en rigor, qué son generaciones y no sabe dónde ponerlas.» «Por lo pronto, todo reside para él en los individuos y en las agrupaciones estadísticas.» «Su idea, pues, no tiene sentido histórico general; la generación, tal como él la entiende, dista mucho de ser una categoría histórica.» «El libro de Pinder, que tiene multitud de ideas interesantes, a veces profundas, y un amplísimo material de hechos anotados, no consigue elevarse a una teoría coherente y consistente de las generaciones históricas.» O. c., pp. 119-120.

sicos, por su riqueza de contenido, por su capacidad para ser utilizada provechosamente. Es la teoría de Ortega y Gasset. Tal afirmación, hecha por un especialista en la materia, merece toda consideración. Y, en el campo de la ciencia, esa consideración se concreta en el estudio de las razones y datos que se aducen para probar la tesis. Es lo que vamos a hacer brevemente a continuación (27). Para ello, sin alejarme de las indicaciones de Marías a las que de vez en cuando miraré como punto de referencia, buscaré de modo personal y directo en las obras de Ortega su teoría de las generaciones (28).

De fiarme en los títulos de ellas, tal como aparecen en los índices de las Obras Completas, tendría que desistir de la búsqueda, pues no tiene ni una sola obra con el epígrafe relativo al tema. Pero, buscando por los demás índices, se encuentra el envío a unos treinta pasajes. Son algunos más que los que enumera Marías. La casi totalidad son una o dos páginas en que salta la palabra generación y se estampa algún concepto suelto sobre el tema. Estos pasajes dispersos no bastarían, ni aun reunidos, para engendrar la certeza de que Ortega se había detenido a filosofar sobre las generaciones y mucho menos a articular una teoría. Solamente hay un par de afirmaciones que se reiteran con cierta constancia: Una sobre la importancia que tienen las generaciones en la historia; otra la de que en cada época viven simultáneamente tres generaciones.

Por fin, bajo el título inexpresivo «El tema de nuestro tiempo», encontramos unas cuantas páginas bajo el subepígrafe *La idea de las generaciones*. De ellas y de otras lecciones y artículos de periódicos, algunos con título referente al tema, echa mano Laín Entralgo para exponer la teoría orteguiana de las generaciones, que, al parecer, no tiene para él la perfección que para Marías. De esas páginas dice éste que son «la primera exposición formal de la teoría» y que en ellas «aparece una serie de conceptos: masa y minoría, sensibilidad vital, vida histórica como convivencia, generación como variedad humana, altitud vital, pulsación, vocación, misión propia de las generaciones, coetaneidad, metahistoria». En realidad, cuantitativamente la cosa no es mucho. Solamente en unas seis o siete páginas, de las ochenta, que, contando los apéndices, integran el heterogéneo tratadito, hablan, y no muy ceñidamente, de lo que son y lo que valen las generaciones. Pero esto no hace al caso. Un genio

(27) Aquí viene la preocupación de Marías de que hablábamos antes y que parece dominar todo su estudio: La de que sólo existe la teoría de Ortega y la de que ésta es perfecta. La exposición de esta teoría es el centro de la obra de Marías en tres sentidos: 1) Porque ocupa la parte central del libro, desde la página 71 a la 108. 2) Por el plan de la obra, pues da la impresión de que la primera parte va siendo como un anuncio o preámbulo de la teoría de Ortega, y la siguiente una explicación de su modo de aplicarla. 3) Por el valor absoluto y relativo que la confiere y que se refleja en la crítica rigurosa, que hace de las otras teorías, particularmente las alemanas, que son precisamente las más reputadas.

(28) Dispongo de tres ediciones de las Obras Completas de Ortega. La primera, en un tomo de 1933; la segunda, en dos volúmenes de 1943, y la tercera, en seis volúmenes, 1946-1947. Además, de otras ediciones de obras sueltas del mismo escritor.

puede con unas cuantas proposiciones abrir caminos insospechados a la inteligencia humana. Einstein expuso, aun joven, su teoría de la relatividad en un artículo para una enciclopedia. En la serie de lecciones de Ortega *En torno a Galileo,* la primera parte estuvo dedicada a la idea de las generaciones y en ella se encuentran más conceptos, o más afinados, observaciones nuevas y, en conjunto, más material que en los trabajos precedentes (29). En estos pasajes, ninguno de ellos muy extenso, se contiene lo que Ortega ha dicho o escrito sobre las generaciones. Y por estar ellos impresos en varias ediciones y al alcance de cualquiera, cada lector podrá comprobar por sí directamente lo que otros digan acerca de la originalidad, perfección y utilidad de la teoría orteguiana de las generaciones.

Los méritos que le reconoce Marías son, como ya he indicado, distribuíbles en dos aspectos. Uno de ellos es que la teoría se asienta sobre el sistema metafísico de Ortega, sistema tanto más perfecta y verdaderamente sistema, cuanto que no ha sido construído de propósito, sino encontrado en la realidad. El otro es la excelencia que en sí misma tiene la teoría de Ortega.

Ciertamente, el tema de las generaciones, mirado desde las alturas de la auténtica Metafísica, es tan trivial y tan somero que no daría ocasión para grandes sondeos aun a los pensadores de mente más poderosa y más ávidos de zambullirse en los senos profundos del pensar filosófico. Por su parte Ortega rara vez, podemos decir que casi nunca, ha utilizado su inteligencia clarísima y flexible, aunque poco precisante, para emprender con perseverancia estos viajes hacia el centro mismo del ser y del conocer (30). Por eso con mucha menos razón podría condenársele por falta de profundidad y de vigor y rigor sistemático en lo que ha dejado escrito acerca de un tema como el de las generaciones. Este da para poco.

Viniendo ya a la teoría orteguiana en sí misma, los pasajes donde más ampliamente la desarrolla son tan deleitosos a la lectura como difíciles de resumir (31) por el estilo de Ortega de disolver el tema central o explícito en las ondas de pensamiento más o menos afi-

(29) Hay que añadir varios artículos, publicados en *La Nación*, de Buenos Aires, el mismo año en que dió las lecciones sobre Galileo, artículos en que completa o puntualiza algunas ideas sobre el tema.

(30) Aun en aquellos casos, poco frecuentes, en que su fino espíritu, rápido y pluripotencial, como genuinamente español, se ha acercado a los grandes macizos de la verdadera metafísica, no ha sentido el deseo de abrir profundas galerías interiores en la montaña, sino que se ha contentado con hacer alguna descripción exterior de ella, es decir, con dar vueltas alrededor de los temas, exornándolos con una bella y deliciosa superficialidad. Entre Ortega y un metafísico de pura cepa hay la diferencia que entre un pintor y un naturalista ante el cráter de un volcán. Aquél pinta las laderas de la montaña y acaso el penacho de humo; éste quisiera hundirse en las entrañas, como el de la novela de Julio Verne.

(31) Marías utiliza casi exclusivamente las lecciones *En torno a Galileo*; Laín Entralgo, en cambio, la primera lección de *El tema de nuestro tiempo*, pues cuando él escribió su libro aun no había aparecido la última edición de las obras completas de Ortega, que contiene aquellas lecciones. Ambos escritos de Ortega son necesarios para formarse una idea cabal de su pensamiento. En el primero de sus trabajos Ortega se muestra más fisiologista u organicista; en el segundo, más culturalista en su concepto de generación. De ahí la acusación de Laín y la defensa de Marías.

nes que se le van ocurriendo (32). Aun en la primera lección de *El tema de nuestro tiempo* y en las tres, cuatro y cinco de *En torno a Galileo* de título expreso relativo a las generaciones, el tema desaparece para surgir después, como hacen esos nadadores que se sumergen en un punto y luego reaparecen a una gran distancia. Para facilitar la exhibición sistemática de los pensamientos de Ortega los distinguiremos en dos cuestiones que serán la de la noción y naturaleza de la generación histórica y la de su empleo como método historiológico (33).

No es fácil formular una definición orteguiana de «generación histórica», pues nuestro pensador oscila entre dos extremos muy distantes. En uno de ellos el número de condiciones que se exige para formar parte de una generación es mínimo. En el otro la cualificación de esas condiciones es tan compleja que lo que resulta mínima es la generación. Así dice en la lección 3 de Galileo: «El concepto de generación, no implica, pues, primariamente más que dos notas: tener la misma edad y tener algún contacto vital.» La resultante del otro extremo no es formulable en una estricta definición y hay que recurrir a una descripción pormenorizada de todos los elementos que según Ortega determinan formalmente la generación (34). Los principales, según la recolección que he llevado a cabo, son los siguientes: 1) Contemporaneidad por lo que hace a la convivencia de tres generaciones; 2) coetaneidad: cada una de ellas está integrada por los que tienen la misma edad; 3) esa «misma edad» no hay que entenderla en sentido matemático o cronológico, pues entonces habría tantas generaciones como años, sino en sentido «vital» según el cual cada generación abarca treinta años; 4) la generación decisiva comprende a los hombres de treinta a sesenta años; 5) su homogeneidad consiste en vivir dentro de esos límites y en tener el «contacto vital», es decir en «reaccionar vitalmente» de una manera pareja ante lo que la vida social trae; 6) por eso todos tienen «la misma altitud vital», pareja «sensibilidad vital», un mismo «quehacer histórico», «una misma misión» y «vocación» generacional en la «convivencia histórica» y constituyen «una pulsación determinada de la historia»; 7) no obstante, esa homogenidad de la edad vital o histórica y del contacto vital, la generación de los hombres de treinta a sesenta años está dividida en dos partes, la primera

(32) Por eso el gusto hacia el estilo de Ortega, tan diferente del de Unamuno, ha disminuído e irá disminuyendo más y más. El estómago y el paladar del hombre moderno exigen alimentos concentrados y de sabores estimulantes y bien definidos. Ambas cosas se dan en Unamuno. Por eso éste hace más mella.

(33) Ortega reivindica para sí la paternidad de la teoría de las generaciones. Me extraña y más por las palabras con que lo hace en la lección 4 de *En torno a Galileo*, diciendo que había afirmado en 1914 y en 1921 «que la generación era el concepto fundamental de la Historia, cuando nadie en Europa hablaba de ello». Para entonces ya habían hecho sus ensayos Dilthey, y sus tentativas de teorizar Lorenz, y de aplicar la doctrina otros más arriba citados. Pero si no engendró él la doctrina, es, ciertamente, uno de los que mejor la han alimentado.

(34) La brillante exposición que de la teoría de Ortega hace Marías no ayuda para hacer una síntesis, por su mucha amplitud; la de Laín Entralgo casi sólo tiene en cuenta la primera lección de *El tema de nuestro tiempo*; la de María Luisa Caturla, en *Arte de épocas inciertas* (Madrid, 194.., pp. 151-193), de dos páginas, es muy incompleta. La ordena a justificar las palabras «épocas inciertas».

de los treinta a los cuarenta y cinco años; la segunda desde los cuarenta y cinco a los sesenta; ambas tienen un mismo quehacer; pero lo hacen y conviven en polémica; la primera se prepara para dominar, la segunda domina; 8) además de esas dos partes fundamentales de la generación decisiva, en cada una de ellas pueden darse grupos que discrepen entre sí y sean adversarios irreconciliables en el quehacer histórico común; 9) la generación, en su extensión total, contiene un grupo dirigente y una masa dirigida; 10) la generación, como tal, adquiere el contenido de la generación anterior y con él, por reacción o transmutación, elabora su propio contenido que transmite a la generación siguiente; 11) las generaciones no se suceden, sino que se empalman o solapan; 12) lo que define espiritualmente la generación es el cambio que en ella experimenta el mundo (35); 13) la generación es una unidad biológica «una verdadera variedad humana» según la terminología de los naturalistas (36); 14) es propio de cada generación tener una visión propia de la realidad; 15) la generación es su misma vida social (37).

El empleo, según Ortega, de las generaciones como instrumento historiológico se puede explicar brevemente. Basta escoger un período de la historia en el que se opere un gran cambio en la vida humana social. Búsquese dentro de ese período el hombre o los hombres de más personalidad y de más influjo, determínese, en el tiempo de su vida, la porción que transcurre desde los treinta a los sesenta años de su edad y desígnese ese tiempo en la cronología correspondiente del siglo. Esos años son los de la generación decisiva y esa generación será el punto de partida para la designación de las anteriores y las posteriores.

Tal es el pensamiento de Ortega, en su esencia y en muchos de sus detalles, acerca de la naturaleza de las generaciones y de su valor y empleo como método de la historia. El no escribió un tratado sistemático sobre el asunto. Habló ocasional y difusamente sobre el mismo derramando en sus lecciones y artículos multitud de pensamientos relativos a la cuestión. A su perspicacia no podían ocultarse las dificultades de una teoría de las generaciones; pero, encariñado con ésta, acumuló conceptos y más conceptos, distinciones y subdistinciones para resolver aquéllas. No lo logró. Las dificultades quedan vivas. O, mejor dicho, la dificultad a que se reducen todas: la de la homogeneidad que ha de dar unidad a la generación y hacer de ella una entidad real. Si esa homogeneidad se coloca en la que llama «coetaneidad vital», entre los límites de los treinta años, la generación no es un ente, pues carece de unidad; es una masa amorfa de hombres que aunque vivan los mismos sucesos históricos, o los hagan, los viven y los hacen de una manera abigarra-

(35) No se ve con la suficiente claridad, por la diversidad de los pasajes, si es el cambio el que determina la generación o es la generación la que produce el cambio.

(36) En ésta, como en otras cuestiones, de 1920 a 1934, mitigó Ortega su radicalismo.

(37) Me permito complacerme pensando que a Ortega no le desagradaría este resumen que hago de sus ideas sobre la naturaleza de las generaciones. Otros predicados que él les aplica pertenecen más a los matices que a la esencia.

damente dispar. Si los elementos de homogeneidad se multiplican exigiendo comunidad de ideas, obediencia a unos mismos jefes, docilidad a un mismo maestro, unanimidad en el programa político o en el criterio y canon estético, semejanza en la técnica artística entonces las generaciones serán escuelas, partidos, estilos, corrientes doctrinales o movimientos sociales o artísticos. Pero esto ya se ha utilizado siempre sin necesidad de imaginar la nueva entidad generación. Ortega, para definir la peculiar esencia de ésta, echa mano de los términos «edad vital», «altitud vital», «pulsación total del momento histórico», «órgano visivo de la Historia». Pero estas y otras bellas imprecisas frases no pueden menos de sonar a subterfugio para escurrirse de la cuestión. Cualquier escolástico le preguntaría secamente: *¿Quid significant haec? Explica terminos!*

Hay, además, otra dificultad no menos grave. Los hombres que pertenecen a los treinta años de la generación media no han llegado a ella en bloque, ni se trasladan en bloque a la siguiente, sino año por año y día por día. De aquí resulta que cada hombre ha pertenecido a la misma generación que los que tienen veintinueve años menos que él y a la misma que los que tienen veintinueve años más. De este modo Menéndez Pelayo pudo haber pertenecido a la generación de Adelardo López de Ayala y a la de Ricardo León, y éste a la de M. Pelayo y a la de Pemán. Y, en política, Antonio Maura a la de Cánovas y a la de Indalecio Prieto, y éste a la de Maura y a la de José Antonio. ¿A cuántas pertenecerá cada hombre? Esta objeción es más difícil de resolver que la que oponía Huizinga. Es insoluble.

Antes nos hemos referido a la crítica y doctrina de Laín Entralgo. Con noble sinceridad encuentra impotentes y arbitrarios los intentos de hacer de la generación, según el factor de la coetaneidad o lapso temporal, la «doble dignidad de metro y categoría fundamental del suceder histórico». En otra ocasión hemos de reasumir sus juicios. Pero él quiere salvar la realidad, que sea posible, de las generaciones. Una realidad, como él dice, que es útil para el historiador, pero que no consiste en la transcendencia que exageradamente han visto en ella los teorizantes (38). No pretende raerla de la historiografía: «En modo alguno. Mi solución, menos despiadada, consiste en no entender la generación como una *categoría historiológica,* sino como un *suceso histórico* de contorno más o menos convencional» (39). Exacto. Para él ese suceso ni es un fenómeno biológico, ni engendra continuidad. Es un hecho histórico, discontinuo, que se da en unos tiempos y en otros no, sin leyes fijas, sin regularidad cronométrica; pero que puede explicar algunos períodos de la historia y puede ser explicado por ellos. Esta teoría, que oportunamente he de considerar con más detenimiento, tiene, precisamente por su comedimiento, una gran objetividad.

---

(38) «Quien toma a la generación como unidad elemental de la mudanza histórica y como categoría fundamental del acontecer, da, sépalo o no, gato biológico por liebre histórica», o. c., p. 281.

(39) O. c., p. 281.

Yo también admito la existencia de generaciones. Pero según un concepto totalmente distinto de lo que con esa palabra han querido expresar los teorizantes. Y no tengo inconveniente, como al parecer lo tiene Laín, en conferirle dignidad y especie de objeto biológico. Porque objeto de la Biología puede ser también el amor de que habla San Agustín en las *Confesiones* y en la *Ciudad de Dios*.

Esas generaciones son una proyección de las estirpes y éstas algo que empalma con los dos amores que fundaron dos ciudades.

P. Salvador CUESTA, S. I.

Universidad Pontificia

Comillas.

Los principios de la moral según Antonio Rosmini

Por M. F. Sciacca

El hombre es un ente cognoscitivo y activo y, por lo mismo, su actividad se divide en teórica y práctica. No sucede lo mismo con la filosofía, que no es acción, sino contemplación o doctrina. Filosofía de la práctica no significa que la filosofía sea activa. Se indica tan sólo aquella parte de doctrina que tiende a dirigir las acciones del hombre. Es más exacto decir Teoría de la práctica, ya que la filosofía es siempre teoría.

El fin de la moral consiste en hacer que las acciones humanas sean buenas. Esto no significa, sin embargo, que las normas que perfeccionan al hombre no tengan valor independientemente de él mismo. «La necesidad de obedecer a las reglas de lo honesto o de lo justo no brota de la consideración de que "el hombre se perfecciona obedeciendo". La perfección del hombre es un efecto de aquella obediencia, pero no razón de la misma. La obligación de conformarnos nosotros mismos a la honestidad y a la justicia es simple, inmediata, absoluta. Es independiente de la consideración de los efectos que tal conformación reporta a quien la realiza. Es una autoridad que se manifiesta a nosotros con la sola presencia en nuestra mente de las reglas de la honestidad. Y estas normas, por sí mismas, prescindiendo de otra cualquiera consideración, exigen una reverencia suma e indispensable» (1).

Es preciso, por consiguiente, distinguir la doctrina de la moral de la ciencia de la perfección humana o Eudemonología. Confundirlas es ruinoso para la moral, «que por sí misma se eleva muy por cima de todas las demás, y es absoluta. No considera al hombre ni a ninguna otra naturaleza limitada. Considera las verdades eternas, impasibles, que exigen reverencia y obediencia incondicionada, sin necesidad de una razón extraña a ellas mismas, sino sencillamente por un razón simple, indudable, evidente, que brilla en ellas y que no admite ni excepción, ni ignorancia, ni contradicción, ni oposición de ninguna clase» (2). A la moral pertenece determinar cuál es su esencia, es decir, el principio de la moral, la ley suprema entre todas las demás.

---

(1) *Prefazione delle opere di filosofia morale*, en *Opere* de A. Rosmini, vol. I de *Opere Morali*, Nápoles (C. Battelli), p. IX.

(2) *Ibid.*, p. X.

«La ley moral no es más que una noción de la mente, por medio de la cual se juzga de las acciones humanas, y según la cual hay que obrar» (3). El juicio sobre la moralidad de las acciones supone la existencia en nosotros de las leyes, de su promulgación y su aplicación (4). ¿Cuál es la primera ley o noción con la cual se forman los juicios morales?

Sabemos que en la mente del hombre está presente una idea primera, madre de todos los juicios: la idea del ser, forma de nuestra inteligencia. «El ser *in universale* debe ser ciertamente aquella noción de la que nos servimos para producir todos los juicios morales; y por lo mismo debe ser la primera ley moral» (5). Todas las cosas, sus partes, perfecciones y méritos no son sino otros tantos actos del ser, puesto que el ser no significa más que actividad, toda la actividad. Presupuesto esto, necesitamos ver cómo, al conocer el ser, podemos por medio de él juzgar del bien y del mal moral. La relación entre el ser y el bien y mal moral aparece evidente. La idea del ser *in universale*, efectivamente, cons-

(3) *Principî della scienza morale, Opere*, vol. I, cap. I, art. I, p. 1.

(4) Rosmini distingue además entre ley *natural* y ley *positiva*. Cuando consideramos el ser ideal en sus determinaciones intrínsecas, tenemos la ley natural o racional. Cuando lo consideramos en las determinaciones extrínsecas, que le son necesarias, la ley positiva. Esta es «propiamente la voluntad de un ser manifestada a otros seres, para que la cumplan, imponiéndoles la obligación de cumplirla, y esto no por otro motivo sino porque es tal la voluntad de aquel ser que se la comunica. De esta definición se ve, en primer lugar, que una cosa es la ley positiva y otra la ley racional. En efecto, la ley racional tiene siempre una razón en sí misma, que no es la mera voluntad del legislador, una razón que proviene o de la conveniencia o de la utilidad (considerada ésta en el *objeto* del deber y no en el *sujeto* que realiza el deber). Por el contrario, la ley positiva no tiene para su razón más que la simple voluntad del legislador, intrínsecamente apreciable y respetable, y la conveniencia de cumplir esa voluntad. En segundo lugar se ve que la ley positiva no está falta de razón, pero esta razón radica en la evidencia de la voluntad que la constituye, y no en otra cosa. Por esto no brota de la *forma real del ser* (utilidad) ni de la *forma ideal* (conveniencia necesaria), sino de la *forma moral* (conveniencia hipotética o arbitraria)». Según Rosmini, la fuente de todas las leyes positivas es la voluntad de Dios. Cuando alguna ley está conforme con la ley natural, la ley en tal caso tiene la razón de verdadera ley natural y de verdadera ley positiva, y adquiere mayor dignidad y autoridad. Cfr. *Trattato della coscienza morale*, l. II, cap. III, art. II, paragr. 3, p. 65 (siempre en la edición de Battelli).

(5) *Principî*, cap. I, art. I, p. 4: Es, pues, manifiesto que el *ser* intuído por nosotros sin limitación alguna, y como meramente posible, el ser ideal tomado universalmente, es para nosotros la medida de todos los seres particulares, ya que es el medio que nos los hace ver tal como son en sí mismos, es decir con los grados de eseidad, más o menos, que tienen. La regla suprema y última, que nos hace mensurar la eseidad de los objetos, es el ser que nos los hace concebir. Este ser ideal, que produce la concepción de los objetos de nuestra inteligencia, nos proporciona luego las reglas particulares según las cuales debemos juzgarlos y estimarlos. Si conocemos todas estas reglas en la relación que tienen con nuestra voluntad productora de la estimación práctica, dichas reglas se convierten en otras tantas leyes morales. Por lo cual en la ética natural la primera y suprema de toda las leyes es el *ser ideal, luz de nuestra inteligencia*. El primer imperativo viene a ser éste: *Confórmate con tu voluntad al ser ideal*, es decir, *a la luz de la razón* (*Storia comparativa e critica*, cap. I, art. IV, p. 91.)

tituye el lumen de la razón. La ley moral puede expresarse con esta fórmula: «Sigue en tu obrar la luz de la razón», es decir, la idea del ser, del cual hace uso la razón (6). Sabemos, además, que la idea del ser es innata. Como quiera que tal idea es la ley suprema, se sigue de esto que el principio de la moral —según la tradición antigua y cristiana (7)— sea igualmente innato en nosotros.

Esta íntima conjunción —se apresura a esclarecer Rosmini— entre el sujeto humano y la ley moral no debe conducir a la conclusión errónea de que la ley moral se identifique con el sujeto humano, atribuyendo al sujeto lo que es del objeto. En efecto, los que identifican la ley moral (objeto) con el sujeto, atribuyen a éste los caracteres divinos —eternidad, necesidad, universalidad, etc.— de la ley moral, y hacen del hombre la ley de sí mismo (Kant). Por el contrario, atribuyen otros al objeto lo que es propio del hombre; como quiera que el sujeto es variable, temporal, contingente, etc., atribuyen estos mismos caracteres a la ley moral, que de esta manera se rebaja y se reduce a la mera sensación agradable (Empiristas y Sensitas). Entre estos dos sistemas defectuosos, cabe un tercer sistema. Éste «considera diligentemente el sujeto y el objeto, de manera que hace de estos dos una sola cosa, pero sin confundirlos, ya que las propiedades de cada uno permanecen separadas y distintas, y así como del objeto viene toda la fuerza obligatoria, así del sujeto proviene el sentimiento y el conocimiento de la misma fuerza obligatoria (8).

Antes de ver de qué manera la idea del ser es la suprema ley moral, veamos cómo es capaz de juzgar del *bien in universale* y luego del *bien moral*. Por lo mismo antes de todo es preciso definir qué es el bien.

Ordinariamente se llama bien «a lo que se apetece». Por lo tanto el bien es «una relación de las cosas con la facultad de apetecer». Esta definición suscita varias cuestiones. Por ejemplo: ¿Habría tenido jamás el hombre la idea de la perfección, si hubiera estado privado de la facultad de apetecer? La respuesta de Rosmini es negativa. Sin experimentar el placer de las perfecciones de nuestra naturaleza o de la de los otros, no hubiéramos podido formarnos idea alguna de la perfección. ¿El sentido y el apetito son necesarios también para la existencia de las perfecciones? Relativamente a un ser que no siente, las perfecciones no existen: «el ser falto por completo de sensaciones no existe en sí mismo, existe tan sólo

(6) No se confunda «la razón» con «la luz de la razón». La primera es la potencia que hace uso del *lumen* o de la idea del ser, es decir de aquel elemento divino que en ella resplandece. *Ibid.*, p. 5.

(7) Para la antigüedad Rosmini cita la autoridad de Cicerón, y para el Cristianismo las de San Jerónimo y San Ivón.

(8) *Principî*, cap. I, art. 4, p. 10.

para el que lo siente» (9). Por lo mismo, todas las perfecciones que se llaman tales no tendrían este nombre, si no fueran sentidas o entendidas por algún ser. Cierto que la perfección de una flor está en la flor, pero soy *yo* el que siento y aprecio el perfume de la misma. Esta relación entre la flor y un ser capaz de percibir sensaciones es necesaria. Ambos elementos son, pues, necesarios para el bien: la *perfección* y la apetencia de la misma, es decir, el *sentimiento.*

La inseparabilidad de estos dos términos no significa su identidad. No hay apetito sin una materia que pueda apetecerse, pero tal materia puede concebirse existente aun fuera del acto con que es sentida, si bien se deba concebir siempre «como en potencia para ser sentida»; por eso es distinta de nuestra actual sensación. Todas perfecciones no existen sino como sensibles, pero cuando se sienten las perfecciones, «no sólo existen, sino que se muestran existentes de un modo independiente de la sensación que a ellas se refiere y de un modo absoluto» (10). Es preciso distinguir ahora entre la condición en virtud de la cual son *posibles* las perfecciones de la naturaleza, de la condición por la cual son *subsistentes.* La primera está en relación con el sentimiento, la otra es independiente del mismo. Rosmini concluye diciendo «que si bien las perfecciones de las cosas y por lo tanto los bienes son, en su concepto, dependientes del sentimiento; sin embargo, cuando tales bienes y perfecciones se conciben en su real existencia, se conciben como motivo del sentimiento, y no como efectos de él; y por lo tanto independientes de sus efectos» (11).

Puesto esto en claro, tratemos de definir mejor la noción del bien. En todos los casos posibles *perfección* «significa un *orden* intrínseco a la naturaleza, al cual responde el estado más apetecido y codiciado por la misma» (12). En este orden el entendimiento conoce un bien. El sentido común está en lo cierto cuando considera bueno lo que conviene a la naturaleza de una cosa, lo que se armoniza con el principio de su existencia. Son muchos los estados de un ente real, pero uno solo de entre todos es perfecto y en él el entendimiento reconoce un orden que es el bien, al cual se unen los otros elementos que ponen al ser en el estado de perfección. Todos los constitutivos de una naturaleza tienden hacia un fin único que es la esencia completa de dicha naturaleza. La perfección y las cualidades de las cosas son sinónimos del bien y causas del sentimiento agradable; pero la mente las contempla también independientemente de este su efecto, como algo real, objetivo, activo. El bien, por lo

(9) *Ibid.*, cap. II, art. I, p. 13.
(10) *Ibid.*, cap. II, art. I, p. 14.
(11) *Ibid.*, cap. II, art. I, p. 16.
(12) *Ibid.*, cap. II, art. I, p. 18.

tanto, es más general que las sensaciones, anterior a ellas, cualquiera que sea su causa y sus relaciones. Las cualidades y las perfecciones están en las cosas en el modo que tienen el ser, y constituye su cualidad y perfección cuando se armoniza con su perfecta existencia. Lo contrario se llama mal. En pocas palabras: la perfección de un ente se identifica con la plenitud de su ser. Por lo mismo el bien se identifica con el ser. «El bien no es más que el ser; el ser se realiza, se actúa, se desarrolla: en el actuarse, en el desarrollarse tiene un orden intrínseco y necesario, del cual no se puede buscar la razón sino en sí mismo. Este orden actúa de tal manera que una cosa exija o excluya a la otra: como una raíz exige un tronco, y el tronco las ramas, y las ramas las hojas y los frutos: con éstos se completa el árbol. Cuando una cosa exige otra por el orden intrínseco de su ser, esta otra le es buena; cuando la excluye, es mala... Ser y bien son, pues, una misma cosa. Sólo que el bien es el ser considerado en su orden, que es conocido por la inteligencia, y que al ser conocido produce deleite. El bien, en una palabra, «es el ser sentido en relación con la inteligencia», en cuanto que ve lo que cada naturaleza exige a sí misma: para que tienda con todas sus fuerzas en la manera dicha» (13).

Si el bien es ser, el mal debería ser su negación. Pero la negación del ser es la nada. Y la nada nada es, ni bien ni mal. Por el contrario, el mal implica una relación con el ser, con el sujeto de quien es el mal. Por lo mismo para significar el mal es más exacto decir *privación* que *negación* del ser, ya que la privación «expresa la remoción de las partes, y no de todo el ser, e incluye la idea de un ser que permanece falto de algo, pero que no ha sido aniquilado del todo» (14). De la identidad del ser y del bien se sigue ahora que se conoce el bien y el grado de perfección de un ente en cuanto se conoce su ser, su orden propio: el conocimiento del ser es el conocimiento del bien.

Como hemos apuntado, para Rosmini es absolutamente necesario distinguir entre la moral y la eudemonología, o «la ciencia que enseña a formar la propia felicidad» (15). La idea del ser es también principio de

(13) *Ibid.*, cap. II, art. I, p. 20.
(14) *Ibid.*, cap. II, art. II, p. 21.
(15) *Ibid.*, cap. III, art. III, p. 22. «El sujeto *YO* como tal tiene un instinto que lo conduce a buscar la propia satisfacción. Este instinto es necesario y no tiene nada que pertenezca verdaderamente al orden racional y absoluto, sino que todo pertenece al orden real y subjetivo. Este instinto que tiene el YO de satisfacerse, y que es un puro hecho en el orden de la realidad, como decimos, se manifiesta y aparece en muchas propensiones, observando leyes ciertas que salen todas ellas de la naturaleza del YO. En eso no hay nada de moral, ya que en un hecho físico no se puede concebir ni bligación, ni mérito, ni cosa alguna que pertenezca a la moralidad. El instinto, pues, que tiene naturalmente el YO de satisfacerse a sí mismo, y que llamaremos en general *instinto de la felicidad*,

la eudemonología, pero no es principio propio de esta ciencia, que trata solamente del bien subjetivo. En cambio, la idea del ser es solamente el bien considerado «en relación con un sujeto que goza de él». Es, pues, un bien relativo y no un bien en sí mismo. Un bien subjetivo especial es la felicidad humana, objeto propio de la ciencia eudemonológica, cuyos bienes mayores son el *bien de existencia* y el *bien de perfección.*

Para evitar equívocos, es preciso todavía distinguir entre *noción absoluta de bien* y *bien absoluto.* Todo lo que tiene un grado de existencia, tiene también un grado de bien. Este grado de existencia y de bien hace que a cada ente convenga la noción absoluta de bien, noción que difiere de la relativa, por la cual una cosa es buena para otra y no para sí misma. A todas las cosas conviene la noción absoluta del bien, pero no el bien absoluto, que «no es sino aquello que tiene todo el bien en sí mismo; como el ser absoluto no es más que lo que tiene todo en sí mismo» (16).

La noción absoluta del bien es la idea del bien, no el bien real, como la idea del ser es el ser posible, mas no el ser real. Si pudiéramos ver este ser de modo perfectísimo en su complemento y en su acto, conoceríamos al Ser absoluto o Dios. Sólo Él puede entera y completamente apagar la sed del entendimiento humano (17), y sólo su gozamiento se llama propiamente *beatitud* o felicidad. «En esta beatitud veraz, justamente, de la naturaleza intelectiva retorna el entendimiento a su altísima dignidad: en esto consiste su decoro, en que forma parte sublime de las otras naturalezas. Y es en virtud de esta estrechísima unión que puede hacer de sí misma con el bien absoluto como puede convertirse en una misma cosa con él; y aquí radica la extrema excelencia de lo creado» (18). Todas las otras perfecciones son medios; sólo esta felicidad es fin. La beatitud y la dignidad del sujeto inteligente están formadas por la contemplación de la verdad: por la ordenación al Ser absoluto e infinito, por la percepción del Ser absoluto.

Resumiendo cuanto hasta aquí hemos dicho, quedan establecidos los siguientes puntos: *a*) La idea del ser es la regla suprema de todos los juicios y aun de los juicios morales, esto es, la primera y más universal de las leyes; *b*) Esta ley se expresa de esta manera: «Sigue la luz de la razón»; *c*) Siendo la idea del ser la regla de todos los juicios, es también un principio de la moral, común a otras ciencias; *d*) Ya que el ser y el

---

no tiene que ver nada con la moralidad» (*Storia comparativa e critica,* cap. I, art. II, p. 89). Por haber insistido mucho sobre esta distinción, Rosmini «ofrece un tributo de alabanza a la escuela germánica», es decir a Kant (*Principî*, p. 23).

(16) *Ibid.*, cap. III, art. VII, p. 28.

(17) No en la vida presente. En esta vida el Bien absoluto es objeto de la fe y de la esperanza.

(18) *Ibid.*, cap. III, art. VIII, p. 30.

bien son la misma cosa, la idea del ser es el principio de todas las ciencias que tratan del bien; *e)* Por tanto, no siendo suficiente el principio común, es preciso indicar cuál es el principio propio de cada ciencia. La noción del bien subjetivo del hombre o de su felicidad es propia de la eudemonología; nos queda por ver cuál sea el principio propio de la ciencia moral.

Antes de decir qué es el bien, hay que decir qué es el bien objetivo. «Bien objetivo —dice Rosmini— llamo yo a todo bien en cuanto viene percibido objetivamente, esto es, en cuanto se hace objeto del conocimiento» (19). Y como quiera que todas las especies de bien son concebidas por el entendimiento, todos los bienes pueden considerarse por el hombre objetivamente. Esto sucede por aquel «sentido intelectivo» propio del hombre, con el cual goza de las esencias mismas y conceptos del bien. Por el contrario, el sentido no percibe la razón del bien, sino el bien mismo, y sólo aquel bien particular que le conviene y le es proporcionado, y sólo de tal bien puede gozar. El sentido es, pues, la fuente del bien subjetivo; el entendimiento lo es del bien objetivo, que es el bien considerado por el hombre, no como pertenencia suya, sino doquiera se encuentre y en el modo en que exista. El bien objetivo tiene, por tanto, una mayor extensión que el subjetivo. Aquél es desinteresado, aun cuando el sujeto experimenta un gozo que nace de una causa opuesta a aquella que motiva el placer, que da el bien puramente subjetivo. En efecto, el sujeto goza del bien subjetivo porque este bien termina todo en sí mismo, mientras se goza en el bien objetivo, contemplado en sí mismo, sin relación al propio sujeto. Y es «este desinterés, este homenaje a la verdad lo que se incluye esencialmente en el acto del conocimiento, y se consuma después con la adhesión de la voluntad, es precisamente esto lo que produce en el sujeto inteligente aquel sublime deleite que sigue al conocimiento» (20).

También el Bien absoluto o Dios es esencialmente un bien objetivo, es decir, no puede ser poseído por el hombre sino con un acto de su inteligencia.

En este caso podemos decir que el bien moral «es un bien objetivo», en cuanto el subjetivo que trata de satisfacerse sencillamente a sí mismo, opuesta a aquella que motiva el placer, que da el bien puramente subcarse el bien moral, ya que en el solo acto de la razón se halla el principio de la justicia, aquel principio que manda dar a cada uno lo suyo, que es también la gran fórmula de la legislación moral» (21). Los que confunden el bien moral con el bien subjetivo, terminan por negar la mo-

(19) *Ibid.*, cap. IV, art. I, p. 33.
(20) *Ibid.*, cap. IV, art. III, p. 35.
(21) *Ibid.*, cap. IV, art. V, p. 36.

ral, «reduciéndola a un arte de hacer bien los propios intereses» (22), por reducir la voluntad al instinto, y por convertir la ética en la eudemonología. *El acto moralmente bueno tiene como finalidad el bien objetivo, esto es, el bien en cuanto es contemplado y juzgado tal por la inteligencia* (23). No es moralmente bueno un ser que ama tan sólo su propio bien o placer. No ama el bien en cuanto es bien, sino en cuanto que es su propio bien, es decir, se ama a sí mismo, excluyendo los otros bienes porque no son propios. Al obrar de esta manera comete una injusticia. El hombre, al contrario, es moralmente bueno cuando ama el bien dondequiera se lo muestra la inteligencia, y por eso ama todos los bienes. El mandamiento de la moral es el *amor universal*, el amor de todos los seres, de todos los bienes, el amor que se extiende, como el conocimiento, hasta el infinito. Decir, pues, «sigue la luz de la razón» y decir «ama a todos los seres» es la misma cosa.

Pero el bien objetivo no es por sí mismo bien moral: llega a serlo en cuanto es querido. Mientras el bien es objeto de la mente y no es amado, no es bien moral; ni el hombre puede llamarse bueno. La voluntad es la potencia activa de la inteligencia humana y el hombre no obra sino cuando obra su voluntad, en la que reside la *propiedad* de las acciones: en ella se completa la *personalidad* humana. Dado que el hombre es moralmente bueno sólo cuando es autor del bien que se le atribuye, y dado que la voluntad es su potencia activa, podemos definir el bien moral como el *bien objetivo conocido por la inteligencia y querido por la voluntad* (24). Ya que el bien es el ser considerado en el orden intrínseco y esencial a sí mismo, se sigue que el bien moral es un *bien ordenado* de manera que la voluntad que ama el bien, ama por lo mismo el orden que se encuentra esencialmente en el bien. Así el mandato «sigue la luz de la razón», puede formularse de esta manera: «Ama el ser doquiera lo conozcas, en el orden en que se presente a tu inteligencia» (25). La inteli-

(22) *Ibid.*, cap. IV, art. V, p. 36.
(23) *Ibid.*, cap. IV, art. V, p. 37.—Lo que va en cursiva es mío.
(24) *Ibid.*, cap. IV, art. VII, p. 38.
(25) O, como dice en otra parte Rosmini «Reconoce el SER tal cual es». Pero el ser tiene tres supremas *relaciones* o formas, la realidad, la idealidad y la moralidad. El ser debe reconocerse en estas tres relaciones o formas, y por lo mismo las tres supremas fórmulas imperativas. El ser ideal (la idealidad), brilla por sí mismo, y es lo que hace conocer las otras dos. Cuando por medio de él conocemos los *seres reales*, se manifiesta en nosotros el imperativo que dice: «reconoce estos seres reales como tales». Lo que equivale a decir: «estímalos, ámalos, goza de ellos, es decir goza de la entidad o eseidad que tienen ya, y deséales aquella eseidad que deben tener según su naturaleza, eseidad que les perfecciona». Cuando reconocemos el *ser moral*, esto es la voluntad esencialmente moral que es la voluntad de Dios brota en nuestro ánimo el segundo imperativo moral, que dice: «uniforma tu voluntad a la voluntad esencialmente moral». Finalmente, después que el ser ideal nos hace conocer el *ser real* y el *ser moral*, nos hace conocer reflejadamente a sí mismos, que es la *verdad*, y nace entonces el tercer imperativo que dice: «reconoce el ser ideal», o sea

gencia mide los diversos grados del ser o del bien, y por eso ordena los bienes según su mérito. El acto es moralmente bueno cuando ama todo su ser según su orden, es decir, según el grado de su propio ser. El orden es, pues, la *modalidad* del ser mismo. «La voluntad para ser buena nada debe odiar, debe amar todo y amarlo en su orden natural» (26).

En el orden de los bienes o de los seres el primer puesto lo ocupan los seres inteligentes. Por lo tanto el acto volitivo moralmente bueno debe tener por objeto final el bien de las mismas inteligencias. Esta mayor dignidad les viene a los seres inteligentes del hecho que en ellos está presente el ser *in universale* con el cual entienden todos los entes particulares y aspiran al Ser absoluto (27). A él está ordenado el sujeto inteligente, y de él deriva la dignidad que lo hace casi divino; y ya que la naturaleza humana contiene el principio del supremo fin en sí misma, a ella se da la naturaleza de fin. Así somos elevados al elemento divino incondicionado, infinito que existe en los seres inteligentes, más allá del cual no hay nada. La voluntad debe amarlo; sólo así ama verdaderamente el ser como él es, esto es, ama por sí a aquel ser que es por sí, y ama, relativamente al ser *per se*, a todos los otros seres que no son *per se*, sino por el ser primero y esencial (28).

El bien amado adquiere la denominación de bien moral, ¿qué es el acto de la voluntad?

La *voluntad*, dice Rosmini, «es aquella potencia activa por la cual el hombre obra no como empujado por una inclinación, sino atraído por los objetos de su mente, obra con cognición, obra según las razones que

---

«aprecia sin límites la verdad», es decir «sigue la luz de la razón». La primera y las tres fórmulas indicadas son igualmente supremas: las tres últimas están todavía contenidas en la primera, que se perfecciona con cada una de las tres últimas» (*Trattato de la coscienza morale*, l. II, cap. III, art. II, paragr. 4, páginas 67-68).

(26) *Principî*, cap. IV, art. VIII, p. 41.

(27) Los seres se distinguen en inteligentes y en no-inteligentes. «Los primeros, es decir, los inteligentes tienen por fin, según la naturaleza de la inteligencia, la plenitud del ser, la unión con ser absoluto. Los no-inteligentes no pueden tener este fin, ya que no pueden participar del ser en sí: sin embargo están ordenados en servicio de los entes inteligentes, y no tienen más que un fin relativo. Se puede, pues, afirmar, que los seres inteligentes tienen un fin absoluto, puesto que tienen como fin el ser absoluto, y desde este punto se debe considerarlos en la estima que se tenga de ellos. Los seres no-inteligentes, por el contrario, no tienen otro valor que el de puros medios» (*Storia comparativa e critica*, cap. I, art. III, p. 90).

(28) Entre todos los entes, dice Rosmini, hay uno absoluto que encierra la plenitud del ser: es Dios. «Todos los otros seres comparados con él no tienen más que una entidad relativa, y por lo mismo él es el fin de todos. De aquí que nada se puede preferir al ser absoluto; la estima práctica del ser absoluto debe ser también absoluta: todos los otros entes y la estimación que se hace de ellos, deben ordenarse y referirse al ser supremo». De aquí la consecuencia: «el fundamento de la virtud moral es el ser absoluto, Dios, como aquello a que se refiere toda entidad y por consiguiente toda estima que se hace de las varias entidades» (*Storia comparativa e critica*, cap. I, art. III, p. 90).

contempla» (29). La voluntad no podría obrar en efecto, a no ser que en el hombre no existieran ya unos conocimientos que llegan a ser otras tantas razones según las cuales se debe querer. Hay un conocimiento que precede a la voluntad, un conocimiento instintivo, y es la *cognición directa*, sobre la cual se ejerce la *reflexión*. Con la reflexión se manifiesta la voluntad, cuyo acto es también acto de la reflexión, más bien de aquella reflexión que termina no en una simple contemplación sino en una contemplación asentida. «El acto, pues, de la voluntad es un acto total, por el cual el sujeto inteligente se refleja sobre una cosa que le es conocida (que forma parte de la cognición directa) terminándose con un asentimiento a la misma, esto es, reconociéndola como buena, y por lo tanto apeteciéndola, queriéndola» (30). Este acto particular de reflexión, que es la voluntad, y que consiste en reconocer plenamente el bien de las cosas conocidas, es la *volición* (31). Si hago una acción voluntaria, significa que prefiero hacerla o no hacerla, que le doy la preferencia entre otras.

Esto prueba que nosotros obramos siempre movidos por un amor prevalente sobre los otros. Este amor tiene una índole peculiar y posee caracteres propios: es *práctico* y no especulativo; *particular* y no universal; *actual* y no habitual. Pero admitido esto, ¿en qué consiste la *libertad* del hombre? No en el querer las acciones independientemente del ser de las mismas acciones, puesto que es contradictorio querer las acciones sin amarlas. «Si, pues, somos libres de querer o no querer las acciones, somos tales porque somos libres de amarlas o no amarlas, porque somos libres de aumentar o disminuir nuestro amor o nuestro odio hacia esta o aquella acción u omisión. Esta acción nuestra que se llama libertad, se ejerce después sobre las acciones mismas, ya que están éstas ligadas indivisiblemente a los afectos; en una palabra, las acciones son libres, pero mediante la libertad de los afectos» (32). Brevemente: somos dueños de nuestras acciones, porque somos dueños de nuestros afectos.

---

(29) *Principî*, cap. V, art. I, p. 44.

(30) *Ibid.*, cap. V, art. 2, p. 46.

(31) «Se tiene, pues, la cognición de los objetos, que llamamos *directa*, y ésta es *necesaria;* y la cognición *refleja* que pondera los objetos, y ésta *es voluntaria*. Con esta ponderación o estima nos pronunciamos sobre el grado de entidad que hay en los objetos, y este grado de entidad es aquel mismo de donde los hemos concebido en la cognición directa. Luego la *cognición directa* es la regla de la *refleja*, es la norma a que debe uniformarse ésta: es su verdad. De manera que la *refleja* es verdadera, esto es participa de la verdad, en cuanto se conforma plenamente con la *directa*» (*Storia comparativa e critica*, cap. I, art. IV, página 91).

(32) *Principî*, cap. V, art. III, p. 48. Cuando el hombre escucha el impulso ciego de ser instantáneamente feliz, no *reconoce* lo que *conoce* y reniega de la verdad. «Esta terrible fuerza de llamar falso a lo verdadero, de considerar mal al bien, de borrar a los propios ojos aquella entidad que se alza ante ellos y que no se puede destruir, de crearse un ídolo monstruoso y vano, es justamente

Esta ligazón entre los afectos y la voluntad nos lleva a considerar mejor la naturaleza de los primeros. No es la cosa como es en sí la que suscita en mí amor u odio, sino la cosa tal como yo la juzgo. Puede ser ésta buena, pero yo la juzgo mala: en este caso produce en mí aversión. Tienen, pues, razón los que afirman que el mal no puede ser amado por el hombre sino *sub specie boni*. El amor es el afecto de un ser inteligente, es decir, un afecto hacia un objeto que muestra a la mente sus excelencias. En su naturaleza intrínseca, diferente de la naturaleza de un instinto material, se contiene la estimación, que precede al amor o lo produce. Existe también un juicio sobre la amabilidad de las cosas, que es lo que caracteriza el amor como acto de un ser inteligente. Esta estima y este juicio los llama Rosmini «estima práctica» y «juicio práctico» (33). Por tanto, el amor práctico es producido por la estimación práctica necesariamente, esto es, independientemente de la libertad, la cual no se ejerce inmediatamente sobre los afectos. El objeto primero e inmediato de la libertad es la estima o el juicio práctico que el hombre emite sobre los objetos contemplados por la mente. Es precisamente en este acto primero donde conviene buscar la naturaleza y las leyes de la libre voluntad. Examinemos, pues, este acto.

Como hemos dicho, la cognición directa no es voluntaria, sino necesaria: es la idea de una cosa. Es voluntaria la reflexión sobre la cognición directa. En ella se concibe el ser de la cosa, y siendo el ser lo mismo que el bien, concíbese también el bien. Para querer como buena la cosa de que yo tengo conocimiento, basta que *refleje* sobre ella, y reconozca lo que es. «Este *reconocimiento* pleno y entero de lo que ya *conozco*, de los objetos que yo he ya aprehendido, es un acto sujeto inmediatamente a mi libre voluntad, es el acto en que se inicia el acto moral, en el cual se forma, y que luego es seguido por el amor y por la *acción externa*, como por otros tantos afectos suyos» (34). En primer lugar, pues, hay en el hombre la cognición directa; después la voluntad mueve la reflexión

aquella fuerza que se llama *práctica*, es la *Libertad* humana» (*Storia comparativa e critica*, cap. I, art. II, p. 90).

(33) Rosmini en la *Storia comparativa e critica* (cap. I, art. I, pp. 85 ss.), después de haber demostrado que nuestras acciones reciben el carácter de moralidad de las afecciones *racionales* y no de las *animales*, pasa a demostrar cómo las afecciones racionales no son morales en sí mismas. Para que haya moralidad es necesaria una afección racional, esto es, proporcionada al objeto a que se refiere (si yo, por ej., amo a un perro más que a un hombre, mi amor no es racional). Esta afección o amor, depende de una estima que hacemos de los objetos, la cual se presupone en todas las afecciones racionales. Dicha estima es la forma de estas afecciones y en ella consiste la moralidad. La estima es siempre un juicio que puede ser *especulativo* o *práctico;* el primero acaba en la contemplación, el segundo engendra la afección. «La moralidad no es más que la conformidad de la estima práctica con la estima especulativa que el hombre hace de los objetos». Estima práctica, juicio práctico y reconocimiento práctico de los entes significan una misma cosa.

(34) *Principî*, cap. V, art. III, p. 51.

sobre la cosa conocida. Si la voluntad es buena, es decir, si no está movida por ningún falso interés, por perversos instintos, reconoce las cosas conocidas tal como son; si es mala, no tiene por fin la verdad y desconoce lo que la inteligencia conoce. En estos dos actos, del reconocer y del desconocer las cosas conocidas, la voluntad es libre. «La voluntad se fija en lo que quiere y se fija para producir ante sí una viva aprensión de la bondad o del defecto de la cosa. Esta viva aprensión es verdadera o falsa, ya que ella, si quiere, ve aún lo que no está en las cosas: tal eficacia tiene. Y aun no ve, si no quiere, lo que en ellas existe. Esta viva aprensión del bien y del mal de las cosas está relacionada con el juicio práctico, o estima de las cosas, es decir, con el *reconocimiento* fiel o infiel de lo que se ha percibido en la cognición directa: aquí está el *consentimiento* moral» (35).

De este reconocimiento nace inmediatamente el *vivo placer*, si ha habido aprensión del bien, y el *vivo desagrado*, si la ha habido del mal. Aquel placer es el comienzo del amor, como este disgusto es el principio del odio. Al amor y al odio sigue la acción. Antes, pues, de que el ser pase a la acción hay en su espíritu un secreto operar: *cognición directa* y *reflexión voluntaria* sobre ella, recta o perversa, según que reconoce o altera la cognición directa; *meditación*, con la cual se ejercita la reflexión voluntaria sobre la cognición directa; *aprensión viva*, que es verdadera o falsa según sea recto o malo el acto de la voluntad; *juicio* o *estima práctica*, efecto de la aprensión viva; *deleite intelectual* o *dolor*, efecto del juicio práctico; *amor práctico; actos externos* (36).

Se podría objetar: si la reflexión voluntaria se ejerce sobre las cosas conocidas, ¿cómo puede ver en ellas lo que no existe, o no ver lo que en ellas existe? Por la eficacia de la voluntad, que puede alterar la cognición. De esta manera nace el error, que es justamente el efecto de la

(35) *Ibid.*, cap. V, art. III, p. 52. «Todo ente que ha sido concebido intelectivamente por el hombre, puede convertirse en un bien del hombre; bien de un grado proporcionado al de su entidad. Así como la mente concibe un mayor mérito en un ser que tiene una entidad mayor, así es también posible al hombre aficionarse a aquel ser con un grado de afección mayor: y en esta fuerza por la que se adhiere afectivamente al ser concebido, consiste la *Voluntad*. Y si esta afección con la cual se adhiere, está proporcionada a la entidad del objeto, el uso que haga de la voluntad es estupendo. Y verdaderamente, que el hombre posea una tal virtud, la virtud de ligarse al ser concebido con tanta afección cuanta le merece su estima, que es el premio de la voluntad, se conoce fácilmente considerando que la afección racional no precede a la estima de que hablamos, sino que es una consecuencia de la misma. Por esto no influye en la formación de la estima; ya que la voluntad permanece libre completamente en el acto de formarla, o sea es movida y determinada por un poder intrínseco, que comienza por sí sola». Pero si la voluntad es libre para reconocer el ser, ¿cómo sucede que pueda hacer lo contrario? Sucede esto cuando el instinto subjetivo y egoístico predomina en el hombre que, en tal caso, *desconoce* lo que *conoce*. En esto consiste la *deformación moral* (*Storia comparativa e critica*, cap. I, art. II, pp. 88 ss.).

(36) *Ibid.*, cap. V, art. III, p. 53.

reflexión voluntaria. El hombre no sólo *razona*, sino que *cree* a sí mismo y a sus pasiones. Esta eficacia de la voluntad de proponerse a sí misma las cosas y de creer en ellas, da lugar a la injusticia interior, que es el principio de toda injusticia y de toda inmoralidad. Esto explica el porqué de la misma cosa se hacen apreciaciones diversas: para uno es buena, y para otro es mala. Este último no reconoce lo que antes conocía directamente, porque su voluntad se halla dominada por otros intereses extraños o contrarios a la verdad. «El hombre que tenga una mala voluntad, tiene dos medidas: con la una mide las cosas que le son favorables, con la otra las que le son adversas. Estas dos medidas prueban la eficacia de la intervención de la voluntad. No es que se equivoque la parte de cognición necesaria, es la parte de la cognición voluntaria, de la cognición refleja, de la cognición que consiste en un juicio, en una persuasión artificiosa, en una creencia» (37).

Brevemente: el acto moralmente bueno consiste en *reconocer* lo que ya conocíamos, es decir, en el perfecto acuerdo entre la cognición refleja y voluntaria con la cognición directa y necesaria. Por el contrario, si las dos cogniciones son desacordes, entonces se produce en el hombre la mentira interior y la injusticia. La cognición refleja y voluntaria, cuando es buena y verdadera, «consiste en un *asentimiento* prestado por la voluntad a la cognición primera de la cosa, en un reposo, en un descanso donde la voluntad se rinde de buen grado y, se diría, se asienta en la cognición primera y espontánea. De esta manera habita en el hombre la verdad, cuyas hijas son la tranquilidad y la paz». Si, por el contrario, es falsa y mala, «en tal caso consiste en una hostilidad que ofrece la *voluntad* contra la cognición, en un *disentimiento* que indebidamente ofrece a la cognición, por medio del cual niega conocerla... Hay una lucha entre la verdad y la voluntad que se niega a reconocerla como a tal, y que sin embargo no puede conseguir que no lo sea» (38). Esto explica, según Rosmini, que la persuasión del error es siempre débil. Permanece siempre en el fondo del hombre algo que repugna y que continuamente contradice al error. Al contrario, la honestidad, la rectitud, la justicia lle-

(37) *Ibid.*, cap. V, art. IV, p. 55.

(38) Rosmini escribe así en otro lugar: «El ser intuído mensura los diversos entes; y la voluntad siente la exigencia de los mismos para ser reconocidos como tales. La voluntad no debe oponerse al entendimiento, sino que debe complacerse de la verdad que ha conocido el entendimiento. Todos los seres son, naturalmente, bienes para la voluntad, le son todos ellos amables. Pero la voluntad, siendo libre, puede oponerse a aquella ley de la naturaleza y a una entidad o eseidad verdadera oponer la falsa, como objeto de su amor. Puede aumentar a disminuir la entidad y por lo mismo el bien, oponiéndose a su verdadero ser. Obrando así, contradice a la verdad, hace la guerra a la entidad, y por lo tanto es injusta. Altera la ley natural que hay entre ella y los seres reales: es, en consecuencia, desordenada, desnaturalizada. La mentira interna, la injusticia, el desorden voluntario es el mal moral. Lo contrario a todo esto es el bien» (*Sistema filosofico*, n. 203).

van la paz al hombre; mientras la injusticia produce la inquietud y la guerra. Todo esto confirma el principio de la moral que consiste «en el *reconocimiento* voluntario de lo que antes conocíamos necesariamente, en no negar a nosotros mismos que ya lo conocíamos, en la admisión con una voluntad amiga del bien de las cosas percibidas. Este reconocimiento y asentimiento es aquel alegre y obsequioso tributo y estima que nosotros mismos damos a las cosas y a la bondad de las mismas» (39). La cognición directa de una cosa es la idea de la cosa misma; es, por lo tanto, la verdad de la cosa. Es, pues, evidente que la verdad es principio de la moral y que el *reconocimiento de la verdad* (cognición directa) es el mayor de los deberes, el acto propio y esencial de la moralidad.

Tal es la eficacia de la voluntad: o se somete a la verdad o se alza contra ella. Pero en este último caso, la conciencia que *desconoce* lo que *conoce*, siente remordimientos. Esta conciencia de obrar mal es un efecto de la *fuerza de la obligación*. Yo sé, comprendo qué es el ser, el bien, el mérito de una cosa. El no reconocer este ser, este bien, es una mentira voluntaria de mi conciencia. De aquí la *conveniencia* de *reconocer* lo que *conozco* y la disconveniencia de hacer lo contrario. «Esta conveniencia que yo siento de obrar así es, precisamente, la *obligación moral primaria*, clarísima por sí misma, razón y fuente de todas las otras obligaciones. Tal conveniencia es lo que forma lo honesto; la disconveniencia es lo que crea lo *torpe moral*» (40). No *reconocer* lo que se *conoce* es ponerse en contradicción consigo mismo y en esto está la desconveniencia o el mal, del cual yo soy el *autor*, porque con mi voluntad soy *autor* de la contradicción.

Se puede objetar a la doctrina expuesta: «la libertad humana obra sin una razón suficiente». Rosmini responde: si hubiese una razón suficiente que determinase necesariamente la voluntad a obrar, tal razón destruiría la libertad. Esto no significa que la voluntad obre sin razón, sino que es la voluntad misma la que juzga de la razón, la proclama eficaz o la hace tal. En el conocimiento de las cosas está la *razón* según la cual el hombre *sabe* que debe juzgar y por lo mismo *siente* la obligación de deber proceder rectamente en este juicio. Pero si se le presenta algún interés individual, se le pone delante una nueva razón por la que *desconoce* lo que *conoce*. Por lo mismo, la libertad de la voluntad es mayor o menor según la fuerza de los estímulos que se constituyen en otras tantas *razones* para obrar. El máximo grado de libertad de la voluntad se obtiene cuando en el hombre existe tan sólo la cognición directa, que no liga, sino que dirige la voluntad. La potencia que podemos llamar *moral per se* es la que preside el juicio práctico. Además de tal potencia,

(39) *Principî*, cap. V, art. IV, p. 56.
(40) *Ibid.*, cap. V, art. VI, p. 58.

hay otras llamadas también morales por participación. Así del espíritu en cuanto ve el ser, se dice que está dotado de entendimiento. Pero cuando considera a este ser como ley moral, entonces tenemos un *entendimiento moral* y, como tal, la potencia de la primera ley moral. Así también para las otras potencias.

Cuando el hombre formula un juicio práctico sobre motivos eudemonológicos y no sobre motivos morales, peca y es consciente, porque siente la fuerza de la ley o cognición directa que ha violado. Él se juzga de esta manera, juzga que aquel juicio práctico es inmoral: este juicio de sí mismo es lo que Rosmini llama *conciencia moral.* Tal conciencia no es un juicio práctico, sino un juicio «especulativo sobre la moralidad de mi juicio práctico y de las consecuencias del mismo» (41).

De esto se sigue que el acto moral resulta de dos elementos: de la ley moral o *cognición directa* de las cosas y de la *voluntad,* que se uniforma con la ley por un acto de *reflexión voluntaria.* De este doble principio se puede deducir toda la ley moral. Rosmini se limita a dar de tal deducción tan sólo algunas ideas.

En efecto, la imputación de las acciones morales es mayor en razón de los dos elementos indicados, esto es: en razón de la gravedad de la ley y de la eficacia de la voluntad en el acto bueno o malo. La eficacia de la voluntad se mensura ya por el grado de la *intención* con que la voluntad es atraída al acto, ya por el *grado de libertad* de que goza al obrar. La acción es mala, por lo tanto, por la ley que es violada y por la libre voluntad que la viola. De donde debemos distinguir con Santo Tomás entre *pecado* y *culpa*: el primero es un acto de la voluntad que se aparta de la ley, aun necesariamente; la culpa es el apartamiento de la voluntad de la ley, pero libre y no necesariamente.

Habiendo dos maneras de bien, el bien sustancial y el bien de perfección, hay en el sujeto *volente* dos bondades: la *bondad de producción* y la *bondad de perfección.* La primera consiste en dar la existencia a un ser que antes era tan sólo posible. Como quiera que no hay necesidad alguna moral de producir el bien de existencia, el ser producido debe ser *grato* a quien ha sido la causa voluntaria del bien de su existencia. Éste es el sentimiento de la *gratitud* que se extiende a cuantos nos han beneficiado, y está unido a un sentimiento de *humillación* por haber recibido algo de los otros. Es la voluntad mala que no quiere sufrir esta humillación y empuja a algunos a ocultar los beneficios recibidos, a empequeñecerlos y a olvidarlos. Es la ingratitud que es una injusticia manifiesta.

Por último, refiriéndose a los deberes que tenemos hacia nuestros semejantes, Rosmini los encierra en esta expresión: «Debemos amar a los

(41) *Ibid.,* cap. VI, art. VII, p. 63.

hombres según *el orden*» (42). Esta expresión es idéntica a la fórmula: «No hagas mal a tus semejantes.» Los deberes hacia los otros son de *justicia* o de *caridad.* Cuando hemos dicho que la naturaleza íntima de la moral excluye el *sujeto como tal* (el acto moral no es tal porque me sea agradable, sino porque es conforme con la verdad), no queríamos decir que el hombre no tenga deberes para consigo mismo. La moral, efectivamente, ordena que yo debo querer el bien de la naturaleza humana, doquiera la encuentre, ya en mí, ya en los demás, y en todas partes tengo yo el deber de respetar en mí mismo la naturaleza humana como fin. La moral, en una palabra, me manda: «Ama a tu prójimo como a ti mismo», de tal manera que cumpla la ley según la intención de la naturaleza y de Dios.

M. F. SCIACCA

Universidad

Génova.

(Trad. por Fr. José Oroz.)

(42) *Ibid.*, cap. VII, art. III, p. 68.

El concepto y método de la teología en "De Trinitate" de San Agustín

Por Eugenio González

Urge construir una teología de aire actual y que, sin embargo, no se halle desvinculada de la orientación que dieron a esta disciplina los grandes maestros, ni de la inspiración de aquellos teólogos que formaron y desarrollaron maravillosamente los sistemas teológicos cuya vitalidad y vigencia actual no puede ponerse en duda.

Las audacias de nuestros días, algunas ya acusadas y rechazadas por la autoridad de la Iglesia, necesitan un freno. Y las rectas intenciones, así como las precisas rectificaciones de métodos caducados, exigen un aliento que les sirva de estímulo y que, a la vez, sea tan ordenado y discreto que pueda encauzarlas hacia un provechoso resultado.

Porque no puede negarse que hay al presente una crisis fuerte de los estudios teológicos. El siglo actual ha sido para muchos un siglo de revisión y no acaban de sosegarse las aguas, aun después de las palabras, tan serenas como firmes, del Magisterio eclesiástico. Exponente de ello podría ser, sin ir más lejos, el libro de Roger Aubert, *La Théologie catholique au milieu du XX siècle* (1), que intentó recoger la situación de la teología en estos tiempos. Aunque el ambiente reflejado sea reducido —Francia, Bélgica y Alemania—, evidencia cómo en grandes sectores de los estudios teológicos esta crisis está produciendo movimientos sorprendentes; unos, bien dirigidos y con ánimo de un sobrio avance; otros, por el contrario, peligrosos, en especial los que se sienten impulsados por el aguijón de la filosofía contemporánea. Y no faltan empresas poco serias, en las que sólo aparece el estímulo de una sospechosa novedad.

«Dos preocupaciones importantes —dice Aubert— caracterizan la teología actual: deseo de un contacto más estrecho con la Tradición y empeño en una mejor adaptación al mundo moderno» (2).

Y en esto tiene razón. Estas dos cosas parecen formar el *santo y seña*

(1) *Cahiers de l'actualité religieuse*, Tournai (Casterman), 1954.
(2) Aubert, *o. c.*, Introduction, p. 8.

de los actuales movimientos. Bien es verdad que entre líneas se puede leer algo que es menos constructivo: la repulsa de la teología clásica; una repulsa muchas veces agria e hiriente, como si, más que de una evolución, se tratase de una transformación *per saltum*, renunciando a todo lo que la Escolástica nos legara, y hasta sin separar, de entre la *massa perditionis*, las mismas obras maestras de los más preclaros doctores, incluídos los que fueron cabezas de las escuelas.

Y ¿cuáles son los reproches que contra la teología de los años anteriores se lanzan? En relación con los dos objetivos arriba apuntados, a la teología llamada *escolástica* se le achaca, de una parte, el haber desvitalizado el estudio de la revelación por haberse separado de los Padres de la Iglesia adhiriéndose a una estructura demasiado metafísica, a base de la filosofía aristotélica; así como el desvincular la temática teológica de lo verdaderamente sobrenatural por una excesiva estimación de las conclusiones. De otra parte, se le acusa de incomprensión de los problemas actuales; de olvido de las necesidades del hombre moderno; de anquilosamiento, merced a fórmulas ya sin actualidad, que están en contradicción con las categorías del hombre actual, más cercanas de las que tuvieron presentes los Padres que de las otras, extrañas al cristianismo y ya superadas, de la filosofía griega.

Y ciertamente no siempre con justicia se hacen estas imputaciones. Podemos tomar como ejemplo, entre otros, el que nos ofrece el mismo autor citado, refiriéndose a la teología de los sacramentos. «Las preocupaciones de los teólogos —dice— cuando trataban de los sacramentos, casi se limitaban a los aspecto histórico-apologéticos, o a los canónicos o casuísticos. Se intentaba demostrar que los sacramentos, en sus elementos esenciales, se remontaban, si no a Cristo, al menos a la primitiva Iglesia, y se discutía sobre las condiciones para la validez de su administración... Hoy son los mismos sacramentos en sí mismos los que interesan, en su realidad de símbolos sagrados, por los cuales Cristo, el soberano Sacerdote, nos toca y nos santifica; más aún, merced a los cuales nos unimos a los misterios de Cristo, a las fases centrales de la historia de la salvación. Se vuelve a descubrir toda la riqueza del tema paulino: "sepultados con Cristo, resucitados con Cristo". Este tema, tan caro al pensamiento cristiano antiguo, se había perdido de vista» (3).

La injusticia de esta diatriba, como de otras semejantes que se oyen a todas horas, se asaz evidente.

Basta leer la cuestión 60 de la tercera parte de la *Suma teológica* de Santo Tomás para convencerse de que la teología verdadera, la tradicional y clásica teología no se olvidó nunca de esos aspectos jugosos que

(3) *O. c.*, pp. 35, 36.

ofrecen los sacramentos; que nunca perdió de vista el tema y que, además, supo desarrollarlo magistralmente.

Recordemos algo. Simplemente la definición de sacramento que da el Angélico: *Signum rei sacrae, in quantum est sanctificans homines* (4). Y ¿qué cosa sagrada significa? He aquí lo que dice Santo Tomás:

Sacramentum proprie dicitur quod ordinatur ad significandam nostram sanctificationem, in qua tria possunt considerari: videlicet ipsa «causa» sanctificacionis nostrae, quae est passio Christi, et «forma» nostrae «sanctificationis», quae consistit in gratia et virtutibus, et «ultimus finis» sanctificationis nostrae, qui est vita aeterna. Et haec omnia per sacramenta significantur. Unde sacramentum est et signum «rememorativum» eius quod praecessit, scilicet passionis Christi, et «demonstrativum» eius quod in nobis efficitur per Christi passionem, scilicet gratiae, et «prognosticum», id est, praenuntiativum futurae gloriae (5).

¿Podrá con justicia acusarse a esta teología de ser tan superficial como suponen sus detractores?

Claro que igualmente nuestra teología se ha ocupado de esos otros menesteres a que hace referencia Aubert. Se trata de cuestiones morales y canónicas, porque son necesarias muchas veces. De lo contrario, podríamos exponer esos sacramentos a peligros de nulidad, y ya sólo nos quedaría la forma externa, el ropaje litúrgico, muy evocador y muy santo, pero sin eficacia alguna *ex opere operato.*

Ni es éste sólo el lugar que podríamos citar de Santo Tomás: ni tampoco sería difícil traer aquí otras citas bien sabrosas de muchos teólogos, y de los más especulativos y denostados por los nuevos críticos. Baste traer brevemente lo que escribió el Card. Billot en el proemio de su tratado *De Ecclesiae sacramentis* (6): *Nunc enim declaranda veniet ratio altissima secundum quam adhibetur nobis medicina redemptionis. Nunc apparebit praestantia sacerdotii Christi, qui iureiurando Dei constitutus, usque in finem manet per operis sui vicarios sacra adeninistrans. Nunc in eodem Christo evidentius elucebit capitis dignitas super onmem Ecclesiam... Nunc in conspectu erit Ecclesia Novi Testamenti per sacramentales characteres in varios distincta ordines, procedens contra diabolum terribilis ut castrorum acies ordinata. Nunc demum plenior acquiretur notio ipsiusmet verae Ecclesiae cui Romanus praesidet episcopus...* (7).

Las citas han sido largas, pero vale la pena recordarlas. Porque aparece bien a las claras un contraste, que no pueda menos de resaltarse. Esta *nueva teología*, esta teología de los críticos contemporáneos, parece no saber penetrar en la sustancia de las cosas. A fuerza de querer ser

(4) 3; 60, 2, c.
(5) 3; 60, 3, c.
(6) Editio 7.ª Romae, 1932.
(7) *Billot, o c.* Proemium, pp. 11, ss.

existencial y de mirar las realidades concretas, se hace superficial. Así no es extraño que en el bautismo sólo se vea un *sacramento pascual*, o un *sacramento de la fe;* en la penitencia, un *acto de reconciliación con la Iglesia;* en la misa, *la congregación de la comunidad* (8). Y entre tanto, se olvida el principal elemento de esos sacramentos, que es ser *signos eficaces de la gracia*, de una gracia interior y permanente, que, aunque quiera rechazarse toda la estructura escolástica y se mire con antipatía la expresión, está, sin embargo, bien definida como *habitus entitativus.*

Por todo esto, decimos que son injustos muchos de los ataques dirigidos contra la teología anterior a nuestros días.

Pero ello no quiere decir que esta teología no precise una renovación. Al menos es incuestionable que necesitamos un mayor contacto con la Tradición, al través de los documentos del Magisterio eclesiástico y de las obras de los santos Padres. Muchas veces la teología, en estos últimos siglos, abandonó el estudio de la literatura patrística, o se limitó a recoger unos cuantos textos, no siempre bien elegidos ni críticamente examinados, para ponerlos como *relleno* al lado de la *ratio theologica*, que se utilizaba frecuentemente sin discreción y como argumento decisivo, aun *ad probandam fidem*, contra lo que expresamente enseñó Santo Tomás (9).

Se impone, pues, que, al construir la teología de un modo razonable y eficiente, volvamos los ojos a los Padres y busquemos en ellos los grandes fundamentos en que podamos apoyar toda nuestra obra. Esto fué, al fin y al cabo, lo que hizo el mismo Doctor Angélico, el cual, si bien en las limitaciones que la época imponía, no dejó de beber en esas fuentes y supo admirablemente aprovechar la riqueza de su contenido. Por algo, al hablar del modo cómo la teología es *argumentativa*, nos dice: *Argumentari ex auctoritate est maxime proprium huius doctrinae, et quod principia huius doctrinae per revelationem habentur* (10). Y si bien es cierto que esta *autoridad* a que Santo Tomás se refiere, principalmente es la de los profetas y los apóstoles, a quienes se hizo la revelación, no excluye la autoridad de otros doctores (entre ellos los Padres en primer término), de la cual dice que se ha de usar como de lugares propios, aunque sólo probables. En lo cual dice verdad, pues de solo un testimonio patrístico, o de varios, pero fruto del trabajo de los Padres como doctores particulares, nunca puede concluirse *necesariamente* una verdad de fe.

Apoyarse en los Padres, debe significar principalmente recoger su testimonio como signo de la fe de la Iglesia; ver en sus palabras a la

(8) AUBERT, *o. c.*, p. 36.
(9) 1; 1, 8, ad. 2.
(10) 1; 1, 8, l. c.

Iglesia misma hablando por los labios de sus más legítimos intérpretes, «que en la Iglesia Católica —como dice San Agustín— brillaron por sus estudios de la sana doctrina...; libraron fuertes batallas con los herejes...; que sostuvieron lo que en la Iglesia hallaron; enseñaron lo que aprendieron; transmitieron a sus hijos lo que habían recibido de sus padres» (11).

Urge, por tanto, volvemos a decir, la construcción de una teología que, sin ser únicamente investigación histórica, sino conservando todo su carácter de ciencia verdadera, tanto en el sentido de *encuentro* de las verdades, como en el de sistematizar y desarrollar cuanto en sí encierra y contiene el dato revelado, por medio de una recta aplicación de los conceptos *análogos* con que el misterio se expresa y por la explicitación de su virtualidad, continúe hoy la obra de aquellos mismos Padres, adaptada a las exigencias de nuestro tiempo, mas sin derivaciones ni inclinaciones hacia los sistemas filosóficos que no sean aptos para traducir las verdades encerradas en la palabra de Dios.

He aquí por qué nos preguntamos qué parte corresponde a San Agustín en la realización de esta obra ineludible. Si de él no prescindió el Angélico en el siglo XIII, ¿qué luces podrá proporcionar el gran Padre africano a los que en nuestro siglo quieren resolver los problemas que la crisis actual de la teología tiene planteados?

Contestar a esta pregunta, es lo que intentamos al escribir el presente trabajo.

* * *

San Agustín es el padre de la Teología occidental. Si en Oriente, en especial durante el siglo IV, la teología se desenvuelve alrededor de la autoridad de las grandes lumbreras que brillaron a los golpes de la controversia arriana, y las enseñanzas de Atanasio de Alejandría y Basilio de Cesarea de Capadocia, sobre todo, crearon un clima propio y encauzaron todo el pensamiento teológico posterior, el Occidente cristiano encontró en San Agustín, además de un testigo de voz potente contra los errores maniqueos, donatistas y pelagianos, el gran constructor de una ciencia de las cosas sagradas, capaz de señalar rumbos a todo el pensamiento durante muchos siglos, el gran maestro de la exégesis, la catequética, la dogmática y la mística.

Ninguna de estas influencias agustinianas puede ponerse en duda. Y si bien es verdad que, a partir del siglo XIII, será la autoridad de Santo Tomás la que se imponga, este mismo preclaro doctor habrá recogido con sabiduría lo mejor de San Agustín y habrá sabido caminar bajo su

(11) S. AUGUST. *Contra Julianum*, I, 7, 30; X, 2, 34: PL 44, 661, 697.

luz, sin menoscabo de su propia originalidad y sin apartarse de su estructura aristotélica.

Por eso para los teólogos de la Escolástica —que nunca se apartaron de la Tradición— San Agustín es, de todos los Padres, el *maxime authenticus,* ha dicho Grabmann (12).

«Con él —escribe Tixeront— se inicia la teología medieval, por él mismo preparada y cuyos gérmenes se encuentran ya en sus escritos» (13).

Pero cabría preguntar cuáles fueron las razones de esta influencia extraordinaria de San Agustín en la teología de la Edad Media, sin exceptuar la Escolástica del Siglo de Oro, para la cual muchas ideas del santo Padre, en especial según la interpretación que les había dado la corriente *agustinista,* tenían que ser tomadas con reserva.

Que es un Padre de la Iglesia, y el más grande entre ellos, el que más autoridad obtuvo en el Occidente, es cierto. Que en todo lo que va del siglo V al XIII con San Agustín *escriben* cuantos trabajan en algún menester apostólico, hasta el punto de parecer ecos suyos las voces de grandes escritores, desde San Isidoro de Sevilla a San Anselmo, también es indudable. Que la misma jurisprudencia eclesiástica: los cánones y decretos de los concilios, las cartas y documentos pastorales, aun las leyes civiles, rezuman la doctrina del santo, es una realidad incuestionable.

Pero, al fin, la doctrina agustiniana se resistía a encuadrarse en el esquema aristotélico que, a partir de Santo Tomás, sobre todo, invade la teología occidental.

¿Por qué, pues, esta influencia de San Agustín en la teología medieval? Grabmann la atribuye a tres causas principales: «la importancia que concedió a la filosofía como propedéutica para los estudios teológicos...; sus ideas acerca de las relaciones entre la fe y la ciencia... en la conocida fórmula *fides quaerens intellectum,* verdadera norma del método escolástico de la Edad Media... Y porque discurrió sobre todos los puntos fundamentales del dogma, y no de un modo superficial y con fines puramente catequéticos, sino de la manera más profunda y cabal que pudo» (14).

Creemos que está acertado en su juicio.

Supuesta esta importancia que tiene San Agustín en la teología católica occidental, se justifica que pretendamos buscar su concepción de la ciencia teológica y sus ideas en orden a una metodología de esta misma ciencia, que son los dos puntos a que puede reducirse todo el problema. Nos limitamos, con todo, en este estudio a la obra *De Trinitate.*

---

(12) GRABMANN, M. *Die Geschichte der Katholischen Theologie* (traducción española por P. DAVID GUTIÉRREZ. Madrid, 1940), p. 20.

(13) TIXERONT, J. *Histoire des dogmes.* París, 1913, II, 353.

(14) GRABMANN, *o. c.,* p. 23.

I

¿QUÉ ES LA TEOLOGÍA?

Santo Tomás recoge en la *Suma teológica* una cita del libro XIV *De Trinitate* de San Agustín, para demostrar *ex auctoritate* que la teología es ciencia (15). Son estas palabras las contenidas en la cita: *Huic scientiae attribuitur tantummodo quo fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, roboratur* (16).

Tomadas estas palabras aisladas y aplicadas por el Angélico a demostrar que la teología es verdadera ciencia, podrían encerrar sucintamente todos los oficios que a la teología se la atribuyen. En primer lugar, la búsqueda de las verdades reveladas en sus fuentes (*gignitur*). Después la explicación o interpretación de esas verdades (*nutritur*). Luego la labor, que Santo Tomás adscribe a la razón sapiencial de esta ciencia, de defender las verdades religiosas reveladas por Dios, de las impugnaciones de los que rechazan estas verdades (*defenditur*); y aun la misma deducción de conclusiones, que confirman la fe y ensanchan, de un modo u otro, el objeto del asentimiento teológico (*roboratur*).

Lo malo es que, estudiadas en su contexto, nada de esto contienen y se refieren más a la filosofía que a la teología. O, si en algún sentido son aplicables a ésta, no es ciertamente según tal esquema y con una correspondencia con los *munera theologica* que la Escolástica asignó a la ciencia sagrada (17).

En un lugar del *De Trinitate* San Agustín distingue netamente entre la «ciencia de las cosas divinas», a lo que llama *sabiduría*, y la que tiene propiamente el nombre de ciencia y versa sobre las cosas humanas. Por tanto, cuando el santo Doctor dice que esta ciencia puede ser incluída en el *donum scientiae* de que habla San Pablo (18) sólo en el caso de que abandone la vanidad y curiosidad de cosas inútiles y se limite a aquellas que pueden favorecer y robustecer la fe, no parece que esto pueda dar lugar a extraer de sus palabras un concepto preciso de la teología.

Hay, con todo, algún detalle que pudiera conducirnos a reconocer

(15) 1; 1, 2, sed contra.

(16) *De Trinitate* (citaremos TR) XIV, 1, 3; PL, 42, 1.037; obras de San Agustín, BAC, t. V, p. 768. El texto añade a *fides saluberrrima*: *quae ad veram beatitudinem ducit.*

(17) Para el sentido de esta ciencia con relación a la fe en el lugar citado de TR. GILSON, É. *Introduction à l'étude de saint Augustin.* París, 1943; BOYER, CH. *Philosophie et théologie chez saint Augustin* (Rev. de Philos., 1930, páginas 503-518.

(18) 1 *Cor.*, 12, 8.

que, al menos en algún sentido, aquí San Agustín está pensando en la verdadera teología.

Así, es cierto que se trata de una ciencia que no tienen todos los fieles: *qua scientia non pollent fideles plurimi, quamvis polleant ipsa fide plurimum* (19). Pero esto también podría decirse, no de la ciencia teológica, sino de la filosofía.

Más expreso es lo que dice a continuación: *Aliud est enim scire tantummodo quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam beatam, quae nonnisi aeterna est; aliud autem, scire quemadmodum hoc ipsum et piis opituletur, et contra impios defendatur* (20).

Según esto último, ya parece que la *ciencia* de que arriba habla, tan íntimamente ligada a la fe, es la teología, tal como hoy la concebimos. O mejor, como concebía San Agustín la obra de la razón en la *inteligencia* de la fe, que es lo que para el santo Padre pudo ser la teología. Porque hay una correspondencia evidente del *nutritur* y *roboratur* con el *piis opituletur*, y entre el *defenditur* y el *contra impios defendatur*.

Con todo, de este solo lugar no puede deducirse un concepto claro y preciso de la teología, ni de sus oficios específicos.

Ni mucho menos parece que pueda ser bastante para determinar este concepto lo que sobre el nombre *teología* dice San Agustín en *De civitate Dei*: *Quo verbo graeco* Θεολογία *significari intelligimus de divinitate rationem sive sermonem* (21). Porque esta definición nominal es simplemente eso: una explicación del vocablo, con perfecta indiferencia en cuanto a su especificación como disciplina, en lo cual no parece que pensó en aquel momento San Agustín, atento a describir las varias maneras de tratar de Dios, o los dioses, aquellos que, de un modo o de otro, fueron llamados teólogos (22).

La teología, en el concepto del santo Doctor, comprende las dos cosas: *ciencia* y *sabiduría*. Esta última es la contemplación de las cosas divinas, con una percepción especial, más subida y perfecta, en la cual tiene no exigua parte la caridad, el amor. El P. Arias ha escrito: «La imagen de la Trinidad ha de buscarse en la sabiduría, nos advierte Agus-

(19) TR, XIV, 2, 3.

(20) TR, l. c. BAC traduce el *quae nonnisi aeterna est* «que es vida eterna». Creemos que debería haber añadido el artículo: *que es la eterna*. Estaría más en armonía con la concepción agustiniana del objetivo de la ciencia: la humana busca la felicidad temporal; por eso no es perfecta; la divina ha de buscar la bienaventuranza eterna. Y éste es también el fin de la filosofía cristiana, tal como la concibió San Agustín.

(21) *De Civitate Dei*, VIII, 1: PL, 41, 223.

(22) Sobre lo que estas palabras de San Agustín pueden valer, así como otras de la misma obra (VI, 8: PL, 41, 182), cfr. Stolz, *Introductio in sacram Theologiam*, Friburgi Brisg, 1951, p. 6. Sobre el concepto de Teología en San Agustín puede verse el sustancioso estudio del P. Oroz, *Introducción a una «Theologia» agustino-varroniana, vista desde la «Ciudad de Dios»*, en el primer volumen del ext. de *La Ciudad de Dios*, vol. CLXVII, pp. 459-473.

tín en el umbral del libro XIV, y esta sabiduría se identifica con la piedad o *theosébeia*» (23). Así es, al menos en cierto sentido. Porque tampoco podemos olvidar que la *sabiduría* de que habla Agustín en *De Trinitate* sigue siendo un acto formalmente intelectual, al que, por esto, se le puede llamar «ciencia de las cosas eternas», o «ciencia de las cosas divinas».

Lo que podemos, pues, deducir en cuanto al concepto de teología de San Agustín, podría resumirse en lo siguiente:

a) este concepto es más complejo que el cristalizado más tarde, a partir de Santo Tomás: encierra la ciencia y la sabiduría, ambas bajo la luz de la fe;

b) es más sobrenatural y menos restringido al uso de la razón, por lo cual no puede aplicársele el concepto aristotélico de ciencia, que se resuelve exclusivamente en el ámbito de la razón discursiva;

c) no es, sin embargo, *arracional*, sino que incluye, más como elemento parcial que como razón única formal especificativa, el ejercicio de la razón;

d) en este aspecto obra como verdadera ciencia y es una ciencia en realidad, capaz de conocer mejor el dato revelado y de hallar su pleno sentido, con la limitación correspondiente al estado actual del alma humana;

e) este aspecto de la teología puede llamarse «conocimiento de las cosas temporales» = *ciencia*, porque insiste en el estudio de aquellos hechos históricos que constan en la Sagrada Escritura (*respective* = en la tradición);

f) la sabiduría es un acto *intelectual* (24), de tal manera que no hay inconveniente en llamarla también *ciencia* (25).

Son a este respecto notables algunos párrafos del *De Trinitate*.

«Andamos, es cierto, buscando, no una trinidad cualquiera, sino la Trinidad que es Dios... aún andamos buscando, y nadie con razón reprende al que se afana en tal empeño, siempre que busque, firme en la fe, algo que es muy difícil de conocer o expresar» (26).

Esto quiere decir que el objetivo de su labor es eminentemente teológico, en el sentido de buscar una inteligencia del misterio, supuesta la verdad inmutable del mismo, tal como se ha aceptado por la fe. Y prosigue más adelante:

«No dudemos como infieles de las cosas que se han de creer ni afir-

(23) ARIAS, L. *Introducción al Tratado de la Sma. Trinidad*. BAC, Madrid, 1948, p. 92.

(24) TR, XII, 15, 25.

(25) TR, XII, 14, 22.

(26) TR, IX, 1. Damos la versión de ARIAS (BAC, p. 537), y así lo haremos siempre, a no ser que otra cosa digamos.

memos temerariamente en lo que se ha de investigar; en aquéllas hemos de seguir la autoridad, en éstas se ha de buscar la verdad. Por lo que a nuestra cuestión se refiere, creemos que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son un solo Dios, creador y redentor de todo lo existente; que el Padre no es el Hijo, ni el Espíritu Santo es el Padre o el Hijo, y que la Trinidad consiste en una mutua relación personal y en la unidad de esencia. Tratemos de comprender esto, implorando el auxilio de Aquel a quien comprender intentamos, con la ilusión de poder explicar —en la medida que Él nos lo otorgare—, con diligencia suma y piedad solícita, cuanto entendemos» (27).

Esta es la labor especulativa que el santo Doctor quiere emprender, y ha emprendido ya en todo el tratado, para ver la Trinidad en una serie de *analogías* que le ofrecen las cosas creadas y principalmente el alma humana: este hombre creado a imagen y semejanza de su Autor.

Y ya en todo el libro V, un libro que puede decirse el *nervio* de la teología trinitaria, cuando introduce el concepto de relación, para aplicarlo a las Personas divinas, también ha realizado una labor especulativa, y de tal importancia, que, recogida después por los teólogos y aun por documentos del Magisterio eclesiástico (28), ha quedado definitivamente incorporada a las doctrinas *quae ad fidem pertinent.*

Aplicando la doctrina de la relación a la Trinidad, corta de raíz la más seria de las dificultades que podrían oponerse al misterio y abrió un campo ilimitado al estudio teológico, para que la razón, «iluminada por la fe» (29), pudiese llegar a construir un rígido sistema de inteligibilidad, analógica, es cierto, pero real y efectiva, de esa suprema verdad de la revelación cristiana.

Tenemos en el capítulo 6 del libro V un desarrollo de dificultad y una solución de la misma, que, sin cambio alguno, ni aun de palabras, podía haber sido recogida por el Angélico en uno de los artículos de su *Suma teológica.*

La dificultad es ésta: el Padre es ingénito, el Hijo es engendrado. Ahora bien, *ingénito* y *engendrado* se dice de la sustancia, o según la sustancia. Luego el Padre y el Hijo se distinguen en la sustancia, o «son distintas sustancias».

La solución la da San Agustín haciendo un estudio profundo de estas dos nociones y explicando cómo no es la misma noción la de *ingénito* que la de *generante;* aquélla es absoluta, ésta, relativa. Pero, aun dado que el Padre tenga esta noción absoluta que no tiene el Hijo, no por eso puede decirse que en ello se distingan según la sustancia, ya que —ter-

(27) TR, IX, 1.
(28) Cfr. *Concilium Toletanum,* XI (Symbolum fidei): DENZ, 278, sqq.; *Concilium Florentinum* (Decretum pro Iacobitis): DENZ, 703.
(29) *Concil. Vat.,* sess. III, c. 4: DENZ, 1796.

mina— «cuando se dice del Padre que es ingénito, no se expresa lo que es, sino lo que no es. Si negamos a Dios lo relativo, no se niega según la sustancia» (30).

En verdad que a los críticos de hoy este modo de hablar de San Agustín les parecerá despreciable, porque se trata de una especulación a base de conceptos filosóficos que parecen bárbaros y anticuados a los cultivadores de la moderna filosofía. Pero ellos mismos tendrán que reconocer que con este modo de estudiar y argumentar, el Doctor de Hipona hizo avanzar de modo extraordinario el conocimiento del dato revelado. Que, en última instancia, es lo que debe hacer la teología.

Y, al fin, es cierto lo que decía el P. Boyer contra las afirmaciones de Draguet (31): «¿Sería muy difícil presentar a San Ireneo, Clemente de Alejandría, Orígenes, San Cirilo de Alejandría, San Gregorio de Nisa o San Agustín, como especulativos?» (32).

Por lo que hace a este último, ya vemos que no, si se explota un poco el argumento.

En resumen. San Agustín tiene de la teología un concepto que en parte coincide y en parte discrepa del que después nos ofreció la Escolástica. Sobre todo se vería más la discrepancia, si analizásemos y comparásemos la idea de *sapientia* del santo Padre con la de Santo Tomás.

La coincidencia principal está en que ambos conceptos suponen la legitimidad de un trabajo racional sobre los datos revelados, bajo la luz de la fe, a fin de lograr una mejor inteligencia de las verdades confesadas por ésta. Esto, que es la *sustancia* de la teología para el Angélico, lo propugnó y realizó San Agustín.

El P. Congar, ha dicho muy bien a este propósito, hablando de la vía agustiniana: «Recibida la fe en el alma, no está allí sin vida ni movimiento. Es, por el contrario, una introducción en el mundo de la vida eterna y su movimiento interno se dirige a lograr una cierta penetración, una aprehensión, en suma una inteligencia de su objeto.» Y pone como ejemplo de esta dinámica racional el uso que el santo hace de las cosas creadas, ascendiendo por *analogías*, cada vez más altas, hasta el conocimiento del objeto de la fe en la Trinidad (33).

---

(30) TR, V, 6, 7; BAC, 404, s. Ejemplos de argumentación semejante nos dejó en *Sermo*, 52, 6, 13, 17, ss.

(31) Draguet, *R. Méthodes théologiques d'hier et d'aujourd'hui*, en *Revue catholique des idées et des faits*. Bruselles, 15 (1936), núms. 42, 46, 47.

(32) Boyer, Ch. *Qu'est ce que la théologie?*, en *Gregorianum*, 21 (1940), página 257.

(33) Congar, I. *Théologie*, en D. T. C., 15, 351, sq.

II

METODOLOGÍA TEOLÓGICA

Cuando Santo Tomás, al tratar de la manera como la teología argumenta, sintetiza esta labor en dos especies de *lugares* o fuentes: la autoridad y la razón (34), parece que estamos frente a una resonancia de la doctrina que sobre el mismo punto propuso San Agustín.

De todos es conocido cómo el santo Padre repitió frecuentemente que, si éstas son las dos fuentes de todo conocimiento, mucho más deben ser consideradas como base de aquel conocimiento que tiene por objeto las cosas divinas.

Y también la preeminencia que en este conocimiento tiene la autoridad y que el Angélico expresó con estas palabras: *argumentari ex auctoritate est maxime proprium huius doctrinae* (35), fué establecida por San Agustín.

Así, en *Contra academicos* nos dejó el conocidísimo pasaje: «A nadie es dudoso que una doble fuerza nos impulsa a aprender: la autoridad y la razón. Y para mí es cosa ya cierta que no debo apartarme de la autoridad de Cristo, pues no hallo otra más firme» (36). Y en *De ordine*: «Dos caminos hay que nos llevan al conocimiento: la autoridad y la razón» (37). Y aunque aquí anteponga la razón a la autoridad, esto se entiende del conocimiento natural de la filosofía, y por cuanto la autoridad humana es falible; mas de la autoridad divina, que es la que se presupone en los estudios teológicos, dice que «es la verdadera, sólida y suprema» (38).

Más concretamente en lo referente a la teología nos dice en la *Carta a Consencio*: «En aquellas cosas que pertenecen a la doctrina de la salvación, las cuales todavía no podemos percibir con la razón (aunque alguna vez podremos), la fe precede a la razón.» Y, citado el lugar de Isaías (7, 9), que tantas veces recuerda, añade: «Donde sin duda alguna separa estas dos cosas (la fe y la razón) y da el consejo de que primero creamos, para que podamos entender lo que creemos» (39).

Doctrina semejante se encuentra también en *De vera religione*, donde dice que la divina Providencia nos conduce por estos dos medios: la

(34) 1; 1, 8.
(35) a. c. ad. 2.
(36) *Contra academicos*, III, 20, 43: PL, 32, 958: BAC, p. 221.
(37) *De ordine*, II, 9, 26: ML, 32, 1.007: BAC, p. 725.
(38) l. c., 27.
(39) *Epist. ad. Consentium* (120), 1, 3: PL, 33, 453; BAC, p. 884. Hemos traducido por nuestra cuenta, porque la versión de CILLERUELO, aunque correcta, nos parece menos aceptable.

autoridad y la razón; de las cuales «la autoridad exige fe y dispone al hombre para la razón; la razón lleva a la inteligencia y el conocimiento» (40).

En *De Trinitate* nos dice: «Porque anhelamos comprender cuanto es posible la eternidad, igualdad y unidad de un Dios Trino antes de entender es necesario creer» (41). Y también: «La fe cierta es principio siempre del conocimiento» (42); en donde se refiere sin duda al conocimiento de orden teológico.

Claramente aparece en las obras de San Agustín cuál es la autoridad que él supone argumento primario al estudiar las cosas divinas: es la Sagrada Escritura (43). Y por ello, su método empieza por ahí. Busca siempre en primer lugar lo que Dios nos ha dicho y se encuentra en los libros sagrados; a ellos se adhiere firmísimamente y nada quiere admitir que vaya contra lo que sus palabras, que son palabras de Dios, nos dicen.

«Primero es necesario probar, fundados en la autoridad de las santas Escrituras, la certeza de nuestra fe», dice en *De Trinitate* (44).

Por eso en esta obra, a la que reducimos nuestro estudio, lo primero que hace es investigar lo que en la Sagrada Escritura se nos enseña acerca del misterio de la Trinidad. Y así, todo el capítulo IV del primer libro está dedicado a ver lo que hay en la Escritura referente a las tres divinas Personas, y advierte que, si los antiguos tuvieron una sana doctrina, lo debieron a que nunca se apartaron de los testimonios de la santa Escritura: «Con estos y otros testimonios parecidos de las Escrituras divinas, nuestros antecesores, usando de ellos con mano larga, rebatieron, según queda dicho, los errores y calumnias de los herejes, robusteciendo nuestra fe en la unidad e igualdad de la Trinidad» (45).

Todo el libro II es un análisis de los testimonios de la Escritura que parecen ambiguos, para concluir, por medio de una exégesis cuidadosa, que no existe tal ambigüedad; sobre todo, los cinco primeros capítulos.

Esta Sagrada Escritura es la primera fuente de nuestra fe, y lo que en ella aparece hemos de creerlo con toda certeza: «De la Escritura se deduce con plena certeza lo que piadosamente creemos, y la mente con claridad lo percibe» (46).

---

(40) *De vera religione*, 24, 45: PL, 34, 141; BAC, p. 123.
(41) TR, VIII, 5, 8: PL, 42, 952; BAC, p. 515.
(42) TR, IX, 1, 1: ML, 42, 961; BAC, p. 539. Hemos traducido «del conocimiento», y no «de conocimiento» como traduce ARIAS.
(43) Lo cual no significa en modo alguno que el santo Padre desconozca cómo es más *inmediata* la autoridad de la Iglesia, la cual es garantía de la misma S. Escritura. Conocidísima es su sentencia: *Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas.* (*Contra epistulam manichael*, 5, 6: PL, 42, 176.)
(44) TR, I, 2, 4.
(45) ARIAS traduce: «de un Dios Trinidad» (BAC, p. 153).
(46) TR, VII, 4, 9.

Por otra parte, la fina percepción agustiniana observa que es preciso saber interpretar lo que la Sagrada Escritura nos ofrece. Porque, al fin y al cabo, en ella Dios se ha acomodado a nuestro modo de entender; condescendiente con nuestra debilidad y aun *infantilidad* y emplea un método pedagógico que se parece al que hemos de usar con los niños: «La Sagrada Escritura, adaptándose a nuestra parvedad (*parvulis congruens*), emplea su lenguaje del todo humano con el intento de elevar, en gradación suave, nuestro entendimiento bien cultivado a las alturas sublimes de los misterios divinos» (47).

Y sienta a la vez la base de una recta aplicación de la *analogia entis et fidei*, cuando nos dice que hay en la Escritura muchas expresiones que responden a cosas creadas, mas que tienen semejanza con la realidad divina que el Señor quiere manifestar. Estas cosas pueden parecer cosas de niños, juegos, pasatiempos, al modo de narraciones expresivas destinadas a los pequeños, que sólo así pueden entender las cosas altas y dificultosas. Pero desde esas palabras, desde esos conceptos humanos, es desde donde debemos ascender hasta penetrar en las divinas realidades: «Con las cosas que se encuentran en las criaturas suele la divina Escritura formar como unos entretenimientos infantiles, con los cuales se mueve el afecto de los débiles, según su modo de ser y como por sus pasos, a buscar las cosas superiores y abandonar las inferiores» (48).

Así explica muchos antropomorfismos de la Escritura y la descripción que hace de las operaciones divinas como si en ellas se diese movimiento, así como otras expresiones que algunos recibían (y reciben) con escándalo.

En *De Trinitate* no hace uso San Agustín del argumento de *tradición*, que tanto usó en otras ocasiones, en especial en su polémica con donatistas y pelagianos (49).

Unicamente discurre por toda la obra la seguridad con que el santo Padre se apoya en el sentir universal de la Iglesia y en lo que han creído y enseñado los antepasados. Por otra parte, interesábale más hacer ver que la fluidez de los conceptos aplicados por los escritores católicos hasta entonces, y aun ciertas aparentes discordancias (sobre todo en lo referente a los términos: *esencia, sustancia, persona* y sus correlativos griegos: οὐσία, ὑπόστασις, πρόσωπον), eran explicables por las diversas acepciones en que se tomaban. Y además, esto justificaba el que se buscase con ardor una explicación teológica que satisficiese de una vez la necesidad experimentada de precisar el sentido de la fe en este misterio de la Trinidad.

(47) TR, I, 1, 2.
(48) TR, l. c. La versión es nuestra.
(49) Cfr., entre otros lugares, *De baptismo; de doctrina christiana, Enchiridion ad Laurentium*, etc.

Pero esto mismo demuestra también que San Agustín empieza su investigación adherido a la autoridad divina, tal como aparece en la Sagrada Escritura y en la Iglesia, considerada ésta como continente de la Tradición y posesora de la verdadera interpretación de los libros santos (50).

He aquí lo que dice a este respecto, tratando de la igualdad del Hijo con el Padre en la naturaleza divina y su inferioridad en cuanto hombre: «Según la regla dada por las Escrituras y reconocida como canónica por los doctores intérpretes de las mismas Escrituras...» (51). Lo cual demuestra su adhesión plena a estas dos fuentes de la doctrina católica, como al fundamento indeclinable. Hay que interpretar la Escritura; sobre todo, hay que saber discernir lo que contiene cuando sus palabras puedan presentar dificultad, porque tal vez envuelvan ambigüedad; mas ni debemos apartarnos de ella, ni tampoco de lo que la Tradición, por boca de sus exponentes, nos manifiesta como recibido en la Iglesia católica.

Y así como dijera sobre la Escritura: «Ahí está la autoridad de las divinas Escrituras, de donde no debe apartarse nuestra mente» (52); así también, al tratar del nombre de *ingénito*, que es propio del Padre, afirma que no debe dársele este nombre al Espíritu Santo, aunque tampoco es engendrado, porque, aunque no lo digan las Escrituras, el uso de los Doctores es reservarlo para la primera Persona: «Por eso es el único (el Padre) que se denomina ingénito, no en Escrituras, sino en el lenguaje usual de los que tratan de tan encumbrado misterio» (53).

Este es, pues, el primer paso en la metodología teológica agustiniana, que, si elocuentemente se destaca del conjunto de toda su obra, también aparece en *De Trinitate*: investigar en las fuentes de la revelación y no salirse nunca de ellas. Así nuestro conocimiento será de aquello que Dios nos ha revelado, y no de lo que podamos nosotros construir a base de nuestra ciencia simplemente humana. No será una *metafísica de la religión*, sino una *inteligencia de la revelación*.

Mas esta inteligencia de la revelación no puede ser únicamente el fruto de una investigación en las fuentes hasta lograr la certidumbre de la existencia del misterio. Con esto se llega a la fe; se obtiene la seguridad, fundada en la autoridad divina, de que la cosa es así. Mas todavía queda mucho camino por recorrer en la inteligencia de la fe. De aquí

(50) Sobre esta acepción de la Tradición y sus órganos manifestativos, en San Agustín, presentamos un trabajo en los Coloquios sobre el tema: «San Agustín en la filosofía y en la historia», celebrados en Zaragoza (Institución «Fernando el Católico») en el mes de octubre de 1954. Este trabajo, próximo a publicarse, lleva el título: *San Agustín, en la historia del dogma.*

(51) TR, II, 1, 2. La versión es nuestra.

(52) TR, III, 11, 22. La versión es nuestra.

(53) TR, XV, 17, 47.

que la metodología teológica tenga que comprender otro ejercicio subsiguiente al de la aprehensión del objeto: el de la comprensión, en cuanto ésta pueda dársenos.

Scheeben nos lo ha dicho claramente: «Cuando las cosas sobrenaturales nos son propuestas por la revelación, siguen no obstante invisibles a nuestros ojos, no los iluminan; por consiguiente no podrán comunicarnos una representación de su contenido, ni nosotros podemos cerciorarns de su realidad por otro camino que por la fe» (54).

Es decír, la teología no es sólo una labor positiva, sino que ha de tener algo más, si no quiere reducirse a un catálogo de verdades y a algún que otro esfuerzo de exégesis literal. Por eso su método va más allá. Busca una comprensión de los misterios empleando «conceptos logrados por vía natural, filosófica». La justificación de este procedimiento está precisamente en que «con las formas y designaciones de estos conceptos los reviste la revelación misma» (55).

Este segundo paso en la metodología teológica está expresado sintéticamente por San Agustín del siguiente modo en la obra que nos ocupa: «Hemos de evitar... que el alma, cuando cree, se finja algo irreal...» (56). «Y porque anhelamos comprender, cuanto es posible, la eternidad, igualdad y unidad de la Trinidad, antes de entender es preciso creer y vigilar para que nuestra fe no sea falsa (*ficta*)» (57). «Lo que se busca es esto: por medio de qué semejanzas y comparaciones de las cosas conocidas creamos...» (58).

En este proceso, la cuestión está en saber utilizar estas semejanzas o analogías; en una palabra, en saber emplear los conceptos y cuáles pueden de verdad aplicarse a las cosas divinas, a base de lo que la revelación nos dice. «Creemos que nuestro Señor Jesucristo nació de una virgen que se llamaba María. Y sabemos, no lo creemos, qué es una virgen, y qué es nacer, y qué es un nombre propio. Ahora bien, si la faz de María fué tal como nos la imaginamos cuando leemos o recordamos esto, ni lo sabemos ni lo creemos. Así pues, sin mengua de la fe puede decirse: «Tal vez tuvo esta faz, tal vez otra»; pero sin faltar a esa fe nadie puede decir: «Quizá Cristo nació de una virgen» (59).

La observación es lucidísima. Dios ha empleado unos términos con los que se expresan conceptos humanos de cosas naturalmente conoci-

(54) SCHEEBEN, J. M. *Die Mysterien des Christentums* (citamos por la versión española —A. SANCHO—, sobre la edición de HÖFER, J., Barcelona, Herder, 1950). XI, 160, p. 815.

(55) SCHEEBEN, o. c. Hemos puesto *los* donde él escribe *las*, ya que nosotros hablamos de *misterios;* él, de *cosas* sobrenaturales. Es lo mismo.

(56) TR, VIII, 4, 6.

(57) TR, VIII, 4, 8.

(58) *Ibid.*

(59) TR, VIII, 4, 7. La versión es nuestra.

das. Estos predicados tienen que decirse de algún modo según su significado natural, pues, de lo contrario, Dios no habría dicho la verdad. *Cristo nació de una virgen*, dice la revelación. El nacimiento de Cristo ha tenido necesariamente que ser, al menos analógicamente, lo que es el nacimiento de cualquier otro hombre. Si se dice que María fué virgen al concebir y parir a Cristo, este concepto de virginidad debe ser aplicado, por la misma razón, en el sentido que ella tiene para el hombre.

Claro que esta aplicación de los conceptos naturales a los misterios (cuando se trata, sobre todo, de misterios de primer orden) no puede hacerse sin una elevación de su sentido o, como decía Scheeben, una *sublimación*, un poco al modo como «nosotros elevamos las representaciones sensibles a espirituales mediante la luz espiritual de la razón» (60).

De aquí la importancia del *sentido analógico*. San Agustín emplea la analogía en *De Trinitate* en muy varios sentidos. Podríamos decir que hay en esta obra una aplicación de toda clase de analogías; desde la de simple atribución extrínseca, poco más que verbal, hasta la más rigurosa y científica, de proporcionalidad propia. Todo el trabajo del santo Padre en este orden de especulación sobre el gran misterio, es ascender, de analogía en analogía, supuesta la existencia de *vestigios* de Dios en las criaturas: «Es, pues, necesario conocer al Hacedor por las criaturas y descubrir en éstas, en una cierta y digna proporción, el vestigio de la Trinidad» (61).

Por esto, desde el libro VI comienza a realizar esa ascensión hacia la Trinidad por las semejanzas que va viendo en este mundo, de cosas que son una y encierran tres, aunque aquí en la tierra ninguna pueda ser tanto en lo uno como en lo múltiple. Y de aquí que nos diga: «El que esto contemple parcialmente, en enigma y como en espejo...» (62). Hasta que llega a la más elevada semejanza, que es la del alma humana en su memoria, entendimiento y voluntad (63).

Mas es doble el modo de buscar el conocimiento de un misterio a base de las analogías o semejanzas. En un aspecto, se va exponiendo, y en cierto modo explicando, la verdad revelada por comparaciones, más o menos próximas, nunca mucho, al sentido de la verdad, a la realidad que representa. Esto es lo que hace San Agustín en esa búsqueda de semejanzas en escala ascendente.

En otro aspecto, la analogía debe servirnos para predicar un concep-

(60) SCHEEBEN, *o. c.*, p. 815. Cierto que no es exactamente lo mismo, ya que esta elevación es *ratione cognoscentis*, y aquélla, *ratione obiecti cogniti*. Pero lo que dice San Agustín es verdad.

(61) TR, VI, 10, 12.

(62) TR, VI, 10, 12.

(63) *Volentes in rebus quae factae sunt ad cognoscendum eum a quo factae sunt, exercere lectorem, iam pervenimus ad eius imaginem, quod est homo, in eo quo ceteris animalibus antecellit, id est ratione vel intelligentia.* TR. XV, 11.

to del sujeto sobrenatural. Es lo que más arriba hemos dicho con unas citas de Scheeben, y lo que constituye propiamente el conocimiento científico (teológico) de los misterios. Esta labor la ha desarrollado también y de un modo admirable San Agustín con respecto a la Trinidad, sobre todo en el libro V, por medio de la aplicación analógica del concepto de relación al misterio divino: «Se demuestra —dice en el libro XV (64), refiriéndose al VI— que no todo cuanto de Dios se predica, se predica según la sustancia, como cuando se dice bueno o grande o cuando se trata de algún otro atributo sustancial; sino que hay también otros términos que se forman relativamente; esto es, no por referencia a la sustancia, sino a otra realidad distinta; como Padre se dice por relación al Hijo...» Igualmente en otros pasajes de esta obra, como en el citado más arriba, del libro VIII.

Bien es verdad que no encontramos en San Agustín un desarrollo de la teoría de la teología como ciencia, ni una síntesis tan rigurosa como había de ofrecérnosla siglos después Santo Tomás; pero es indudable que el santo Padre pone en movimiento la predicación analógica y así lleva a cabo un trabajo de conocimiento *científico* de la verdad revelada.

Hay un aspecto característico en la metodología de San Agustín, con el que queremos cerrar este trabajo. Es el que se refiere al conocimiento sapiencial y al influjo de la voluntad en este conocimiento.

El Angélico tiene de la *sabiduría* una idea totalmente distinta de la que en *De Trinitate* había propuesto San Agustín. *La sabiduría* de Santo Tomás no se distingue adecuadamente de la ciencia, sino que es su grado más alto; esta sabiduría es la de Aristóteles. Cuando se aplica su concepto a la teología, o *doctrina sagrada,* hay que hacerlo analógicamente, porque esta ciencia sobrenatural no puede ser subalternante de las demás ciencias, ni puede ordenarlas de un modo positivo por la entrega de conclusiones que sean principios para las ciencias inferiores. Así tiene que distinguir radicalmente Santo Tomás entre la sabiduría adquirida y la infusa (65). Aquélla es independiente de la vida del sujeto; ésta, no, puesto que es un don del Espíritu Santo que sólo se da a los que tienen la gracia santificante, que por algo es *gratia virtutum et donorum.*

San Agustín no tiene este esquema, porque no es aristotélico. La sabiduría de que nos habla en *De Trinitate* tiene tanto de un conocimiento por las propias fuerzas, como de contemplación concedida por Dios. Pero en uno y en otro aspecto, San Agustín no olvida que en este conocimiento la voluntad tiene su parte. Si Santo Tomás dice en el lugar citado que un hombre puede poseer la sabiduría sin tener la santidad (y así debe ser, en el esquema del Angélico): *aliquis instructus in scientia morali, posset*

(64) TR, XV, 3, 5. La traducción es nuestra.
(65) 1; 1, 6, ad 3.

iudicare de actibus virtutis, etiam si virtutem non haberet; San Agustín no puede hacer lo mismo, porque en cierto modo identifica *sabiduría y piedad* (66), y porque siempre introduce en esta sabiduría al elemento de la santidad, de la rectitud, de la obediencia y el culto de Dios.

En el capítulo 14 del libro XII, San Agustín nos da una especie de definición descriptiva de la sabiduría, y en ella entra de lleno la nota de la piedad: «Escudriñando la riqueza inexhausta de las Sagradas Escrituras, encuentro escrita en el libro de Job esta sentencia del santo varón: *¡Mira! La piedad es sabiduría; apartarse del mal, ciencia...* (67). Piedad significa, en este lugar, el culto de Dios... Y ¿en qué consiste su culto, sino en su amor, que al presente nos hace suspirar por su visión y creemos y esperamos verlo un día, porque mientras peregrinamos lo vemos como *en un espejo y en enigmas,* pero entonces lo veremos en su plena manifestación?... En este pasaje y otros similares paréceme se habla de la sabiduría» (68).

Y en el libro XIV, capítulo 12: «Esta trinidad de la mente no es imagen de Dios por el hecho de conocerse, recordarse y amarse a sí misma, sino porque puede recordar, conocer y amar a su Hacedor. Si esto hace, vive en ella la sabiduría... No es el alma docta por sus propias luces, sino por participación de la luz suprema... En este sentido, la sabiduría del hombre es sabiduría de Dios. Sólo entonces es verdadera; porque, si es humana, es vanidad» (69).

De aquí que en este último paso del conocimiento divino, tal como lo concibe San Agustín, entra con mucho el impulso de la voluntad, no sólo ni precisamente porque las verdades de la fe no sean evidentes y precisa un acto de la voluntad, que incline a creer; aquí no se trata del asentimiento, sino de la *intelligentia,* sino porque sólo se conoce bien aquello que se ama. Y para Agustín (es una constante de su vida y de su obra) no hay mejor modo de acercarse a Dios, que el del amor verdadero.

En este sentido podríamos decir con Portalié: «La verdad religiosa se presenta al hombre, no con la frialdad de un teorema que debe ser intuído, sino como un bien que es preciso abrazar con toda el alma, haciendo de él la regla de la vida» (70).

Mas no podemos en manera alguna suponer que San Agustín favorezca un concepto de la teología que pudiéramos decir exclusivamente

---

(66) *Sed loquemur de hominis sapientia, vera tamen quae secundum Deum est, et verus ac praecipuus cultus eius est, quae uno nomine* Θεολογία *graeco apellatur.* TR, XIV, 1, 1.
(67) *Iob,* 28, 28.
(68) TR, XII, 14, 22.
(69) TR, XIV, 12, 15.
(70) Portalié, *Augustin,* D. T. C., 1, 2.333.

místico, y mucho menos *arracional.* Hemos visto que no es así. Los elementos de su método llevan en sí los caracteres de un proceso científico riguroso, según el modo de entender la ciencia que el santo Padre tenía. Ni puede tampoco invocarse su autoridad para avalar *vitalismos* averiados. Terminaremos a este respecto con otras palabras de Portalié: «El gran doctor no dice (como algunos de hoy): *la religión no es una doctrina; es una vida;* sino más bien: la religión *no sólo es una doctrina,* sino también una vida de nuestra alma» (71).

Eugenio GONZÁLEZ.

Universidad Pontificia.

Salamanca.

(71) PORTALIÉ, *ibíd.*

La Ontología de la presencia

ESPIRITU, PRESENCIA Y EXISTENCIA

Por Pedro Caba

Antes de aparecer el hombre en el mundo estaba la Presencia del Espíritu, Dios como Presencia, como Pre-Esencia. Todas las cosas se presentaban ya ante Él. Con el hombre, alguna astillita o brizna de ese Espíritu se encarnó y la Presencia Divina se quebró en presencia humana. Las *cosas* no «encarnaron» nunca hebras de Espíritu. Y quedó determinada la distinción de *cosa* y *persona*. En las cosas, el Espíritu se *refleja*; en las personas, se *encarna*. Dios no está en las cosas materiales, como lo está en el hombre. El Espíritu de Dios no es inmanente al hombre; se revela a él y se le revela como Presencia. Y en la presencia del hombre quedan encarnadas más hebras o briznas de esa Presencia. Y como Presencia, el Espíritu es persona y no una Trascendencia indeterminada o vaga.

La revelación es como Presencia y no como Persona, pero en la Presencia adivinamos, entrevemos, barruntamos la Persona que se esconde. Por eso es *revelación*. Y esa revelación o encuentro se hace tomando el hombre una presencia que le viene de lejos y de lo alto. Y ante la presencia humana, las cosas hacen iluminadamente su presentación constituyéndose en *ser-qué*. Para la Presencia Divina, las cosas tienen un ser. Para la presencia humana, tienen un ser «respectivo», un *ser-qué*... El ser ante Dios o *pre-ser* es universal y de algún modo entrevé o barrunta el hombre ese ser universal de todas las cosas. Dios hizo de cada cosa una creatura o criatura, un momento de su creación, pero no creó cada cosa en un acto creador sino que creó la *coseidad*, y dentro de ella, formas no tan universales, como la vida, y las especies vivas, las cuales funcionan por todos los rincones del universo como maquinitas con cuerda determinada para continuar automática o inercialmente la fundación diaria de seres específicos distintos, sin que Dios tenga que crearlos en cada caso... Pero si en las cosas Dios creó la *coseidad*, en las personas no creó la *personeidad*, que es un *concepto* nuestro, sino que crea cada persona en un acto creador, con aut(o)-enticidad para erigirse en persona con un curso autónomo y una responsabilidad en cada una. El *ser-qué* de las cosas se hace ser colectivo, un *ser-con* o *co-ser*, y por eso se llaman *co-sas*, teniendo *identidad*, mientras el ser de la persona es un existir (*ex-sistere*), un desprenderse de todo ser-con, para ser por sí, con *aut(o) enticidad* y no *id*entidad. Y para ser persona, el hombre parte de la presencia que se hace en él, autoconciencia, gracias a la presentación de las cosas. Con el pre-

sentarse de las cosas, el hombre toma conciencia de sí mismo (autoconciencia) y de las cosas. La conciencia no es apriórica ni espontánea sino refleja. Y por eso, porque el hombre se ahonda y enriquece con las cosas, su ser no es ser acabado sino existir tenso y en marcha.

La presencia no es ya existir, sino lo que lo fundamenta. No es tensión sino *pre-tensión,* aptitud para iluminar y presentar las cosas del mundo... La presencia del hombre, como tal presencia, no es *su* existencia, pero no hay existencia de cosa sin presencia de hombre. Y ahí se ve el doble signo de la palabra «existencia». Yo no puedo existir sin *presenciar* yo las cosas que se me *presenten.* Con mi presencia, ante mí y ante las cosas, y la presentación de éstas, yo existo y doy existencia a las cosas. Las cosas para ser-qué y alcanzar a existir, no brotan de la nada, sino que emergen del pre-ser, o ser esencial, para llegar, por fin, a existir, gracias a la *presentación.* En la presentación, y mostrando el ser-qué, las cosas *existen.* Pero las cosas existen en una acepción que no es la del existir del hombre... Tomada la palabra «existir» en la misma acepción que tiene para las cosas, el hombre *no existe,* porque toda existencia real exige *presentación,* un sentirse descubierto e iluminado por una presencia. Es cierto que el hombre existe ante Dios que lo mira, lo observa y lo presencia. Y existe también para otros hombres. Pero en estas presentaciones actúa como *alguien* que presencia y se sabe presenciado, y no como *algo* en presentación pasiva, como las cosas... El hombre *existe,* en cuanto se desprende de todo «sistere» para ser quien en el fondo está llamado a ser: *alguien* novísimo, original, irrepetido e irrepetible; *alguien* que, para ser, necesita *aut(o) entificarse* a solas. En cambio, el existir de las cosas es un consistir, un *con-sistere* o *ser-con* las demás cosas, en las que se apoya y de las que toma (de cuya comunidad universal toma) el ser primero, el *pre-ser,* que no llega ante el hombre. Su existir no es una diferenciación enérgica y radical, sino un destacarse del pre-ser o ser esencial, en ser-qué, con cuyo «qué» acusa una talidad, y como una especificidad, pero no una singularidad limpia y exenta. El «qué» o talidad y el «respecto», es lo constitutivo del ser-qué. La cosa es repetida y repetible en su especie. Su misma id-entidad como individuo (de que tanto ha abusado la filosofía) brota de su id-entidad como especie, quiero decir, como conjunto o colectividad; como consistencia. La cosa no *ex-siste* en la misma acepción que existe el hombre, esto es, desprendiéndose del «sistere», arrancándose de la consistencia. Más bien se centra, y ahonda y enriquece con-sitiendo con las demás cosas... Las personas no tienen especie ni esencia previa, sino presencia. Lo que llamo personeidad no es algo real, sino un concepto para designar la condición general o universal de ser persona (1).

Las personas no tienen respectividad, porque tienen algo más que eco: *co-existencialidad, pre-tensión* de existir hacia, con y aun desde otras personas. Existimos co-existiendo, porque ya la presencia es *co-*

(1) La presencia es siempre del hombre ante las cosas, no de las cosas ante el hombre. Todas las citas latinas de los Lexicones, relativas al «praesum», se refieren a personas y no a cosa, lo que ya indica el sentido presencial «Prae-sens» es, para mí, contracción de «prae-essens», como el «ens» mismo de «sum» es contracción de «essens». Creo que es regla filológica aceptable derivar de la segunda persona el participio de presente, que por eso también es de presente.

presencia. Y no digo solamente que los hombres se presencien unos a otros, y que las mismas cosas pueden ser presenciadas por diversos hombres, sino que en toda presencia se da la presencia humana, la presencia de la «humanitas» y no sólo la presencia de un hombre. Es la precomunidad de todos los hombres en el Espíritu y en la Presencia divina. Bajo la autoconciencia hay una heteroconciencia universal de hombre. Pero la persona como tal, lo es en cuanto se siente única, unísima e irrepetible. Empieza a ser persona, a *per-sonar,* con voz propia y propia unidad, en la autoconciencia. Los seres que no se sienten a sí mismos, que no tienen autoconciencia, tampoco tienen heteroconciencia, y no existen para sí mismos, aunque existan para los que los sienten y perciben. El animal, la flor, la piedra, existen para mí y no para ellos mismos. El hombre se siente porque existe y no al revés. Me siento y autoconozco porque existo y no viceversa. La conciencia, es lo que permite sentir lo que origina la conciencia. «El sentir no es cosa del cuerpo sino del alma a través del cuerpo» decía San Agustín con otro lenguaje.

Existo como hombre, para ser, y siendo (sin acabar de *ser*) *existo.* Esta existencia es casi lo contrario de la existencia de las cosas, pues éstas *están-siendo* en la medida en que han acabado de ser y se están irradiando ante el hombre en la presentación. El ser-qué de las cosas es *respectivo* porque tiene no sé qué de metafísica radiactividad, pero que, paradójicamente, no las desintegra, sino que las afirma, haciendo que su existir camine hacia el existir de hombre donde cobran plenitud de sentido. El ser-qué más bien las completa y plenifica ante el hombre. La presentación de las cosas, al darles existencia, las plenifica... También el hombre precisa de las cosas para su existir. Hay una metafísica complementariedad entre cosas y personas y el existir de las unas no está orientado hacia el existir de las otras, aun no siendo el mismo, y por no serlo, el existir de unas y otras... El hombre se hace su existencia con la existencia o presentación de las cosas. Digo «se hace» y no digo *se crea.* Tampoco digo que se haga su propia esencia, pues la esencia del hombre es la pre-esencia, es la esencia que brota de un «pre» universal... En *El existencialismo es un Humanismo* dice Sartre: «No existe naturaleza humana; el hombre es creación de sí mismo.» Y Simona de Beauvoir, en *El Segundo Sexo,* le hace coro: «No se nace mujer; se llega a ser mujer.» Pero no es la «naturaleza» humana la que ha de resultar de ese hacerse el hombre a sí mismo, sino que cada hombre ha de hacerse a sí mismo desde el fondo de comunidad de la índole humana. No me gusta la palabra «naturaleza» que es fuente de inmensos equívocos en filosofía.

El hombre ha de hacerse a sí mismo con el texto que le da su «humanitas», su índole de hombre. Además, no se inventa o crea, sino que se realiza o se frustra según quién está llamado a ser. La esencia «hombre» no tiene que inventarla cada uno, sino construir su existencia dentro de la comunidad presencial del hombre. Busco ser quien estoy llamado a ser. Y si no lo busco, o lo busco mal y con desgana o extravíos, me falsifico como hombre, me inautentifico. Porque sé por la vocación profunda, quien es el que puedo y estoy llamado a ser, sé también quién debo ser...

Y así brota el sentido del existir, como *orientación* y como *deuda*... Por el existir y la vocación, nos damos cuenta de que venimos al mundo incompletos, libres y contingentes, con una deuda fundamental. Toda la conducta del hombre auténtico se siente *deber*, porque se siente deudor de no sabe qué últimas deudas o culpas. El hombre es el único ser que *debe*, el único capaz de deberes, y el único que *debiendo*, se siente pleno como existir de hombre, pues, si es tenso en el existir, es porque viene a pagar. Y viene a pagar siendo, conquistando el ser que no tiene aún; por eso, *existe*. El hombre está radicalmente llamado a una vida moral, a una eticidad que enderece su existir en deberes. Y su primer deber es ser quien está llamado a ser... Del no tener un ser acabado, le viene el *deber-ser*, el tener que ser. La vocación es un modo de la revelación de Dios a cada hombre. Dios se me revela como presencia que no es sólo resplandor sino también llamada y voz. Por la vocación radical de mi existencia sé quién estoy llamado, *obligado* a ser.

Y mi vocación como mi existir, como el existir de las cosas, su presentación, se dan en mi presencia, que se hace conciencia y autoconciencia. Nada hay en el mundo sin la presencia de hombre. La presencia es el modo genuino de ser el hombre en el mundo. Gracias a la presencia del hombre, el mundo y las cosas del mundo se *presentan*.

EL «PRE» DE LA PRESENCIA COMO FUNDAMENTACION DEL SER

Sin la presencia del hombre las cosas no son para el hombre. Antes que el ser-qué está la presencia, es decir, la esencia que viene determinada por el «pre». El hombre es el «pre» universal, el «antes» que las cosas, y gracias al cual, las cosas alcanzan el «ser-qué». Una vez presentadas, las cosas acaban de ser plenamente, pero antes de la presentación, sólo tienen el ante-ser, el ser para Dios, pero no ser en el mundo del hombre. La pre-sencia o *pre-esencia*, es, en el hombre óntica o existencial, pero para las cosas, es *pre-óntica*, pues es el «pre» de la pre-esencia el que les da el ser-qué de su realidad, el que prejuzga la realidad del mundo, y de las cosas, haciendo que el ser de ellas, no quede así en un ser neutro y sin determinaciones, sino que las hace presentarse acompañadas de un «qué» que las talifica.

El «qué» quita universalidad y da determinación. Es la respectividad, una *sobretalidad*, en la que luego, por una segunda determinación, se origina la *talidad* propiamente dicha. Pero ésta no coincide con la categoría de género, del mismo modo que una tercera determinación, la *calidad* o *clasidad*, no coincide con la especificidad. La clase o *calidad* (palabra pervertida de significado por la filosofía tradicional, a partir de la «qualitas» latina) alude a la índole o naturaleza que es, y no que *tiene* o a que pertenece el ente, al presentarse, pero antes de constituirse en *co-sa*, en algo que *co-es*. Otro grado de determinación es la *cualidad* que es también etimológicamente «qualitas» pero que no es «calidad», índole o natura. Tampoco es la *calidad* una suma o compen-

dio de *cualidades*, sino que es previa a éstas. La calidad *se es*, las cualidades se *tienen*. Aquélla da la índole: ésta la individualidad.

Ser-qué es ontológicamente más que ser-tal y ser-cuál. Es la forma *general* —y no *universal*— de ser esto y lo otro y lo de más allá. El ser-qué es, sustantivamente *respectividad* (no *ofertividad*, que es vocablo que exige intencionalidad) que puede ser también denominada «sobretalidad» en cuanto que es algo superior, integrador y determinante de lo tal. Pero la respectividad o sobretalidad no da un ser universal ni abstracto, sino concreto, determinado, integrado en un presencia, presentado en suma. Dios pone el ser, el ante-ser de las cosas, el ente desnudo, para que la presencia del hombre les dé la presencia y, al hacerlas presentarse, brote el ser-qué. El ser-qué de unos entes con otros, les da *co-esseidad*, y las vuelve *cosas*. El «qué» del ser-qué lo hace, en primera determinación, ser-respectivo-a-un-hombre, a una presencia. Con la respectividad se da el ser-concreto y no abstracto. Por la respectividad, entra en la presencia del hombre y el ente se *presenta*. Por la relación o co-relación fundamental, por la *co-esseidad*, el ente se hace *co-sa* (co-ousía).

Lo «respectivo» no es lo relativo ni lo co-rrelativo. Y la *talidad* precisa ya un ser-qué no idéntico ni igual a otro ser-qué. La talidad da la naturaleza del ente respectivo, ya con la determinación del «qué». La *calidad* es determinación de la talidad, integrándose en ésta, como la talidad se integra en la respectividad y la respectividad es integración en la presencia del hombre. Y en la *calidad* se integran, a su vez, las *cualidades* que son las que configuran y determinan la individualidad. Y aun queda el «cómo» o modo de presentación de la talidad, la calidad y las cualidades.

Y todas ellas (respectividad, talidad, calidad, cualidades y modalidad) constituyen las categorías ontológicas que integran la individualidad del ser-qué. El tamaño o volumen (que no debe confundirse con la cantidad, pues ésta es concebida como matemática) cae dentro de lo cualitativo. Y la noción de individualidad ahí no alude a la indivisibilidad del ser, pues lo divisible sólo alcanza a lo cuantificable, sino que se refiere a que cada ser-qué se presente con unicidad, la cual se integra, luego, hacia fuera, en la *co-esseidad*. Lo cuantitativo no alcanza por igual a las expresiones «un caballo *grande*» y «*muchos* caballos». Pero la co-esseidad que exige muchedumbre no da cantidad alguna.

Y hay otras categorías que no corresponden a la unicidad concreta del ser-qué, como la especificidad, la genericidad, la cantidad (en cuanto determinación matemática), la relación o co-relación de unas cosas con otras, el «cuándo» o temporalidad y el «situs» o espacialidad. Estas categorías no brotan del ser-qué sino del «ser-con», del «co-ser». Y no se integran en la individualidad, sino en la soseidad o co-esseidad.

Y todas esas categorías quedan referidas a una fundamental: el «pre» de la presencia. El «pre» es la condición fundamentante del ser-qué de las cosas. La presencia funda y fundamenta. Es lo que hace brotar un impulso poético en el hombre, es decir un impulso fabricante y constructor. Es lo que le hace fundar obras, instituciones, palabras, y lo que le hace corregir, modificar, rectificar aquello que ya encuentra en la Naturaleza, y que por hallarlo *natural* no le gusta. Toda la Historia

del hombre es poesía o fundación y fabricación porque la presencia es creadora —cuasi creadora— en el «pre». Y la poesía literaria es manifestación del impulso primario de fundación por la palabra, como la fundación política (de pueblos, de instituciones, de normas) es poesía en la dirección y administración de hombres; y la fundación científica o religiosa es poesía, y lo es la guerra y el negocio y la justicia, aunque presenten diversos modos de la acción y la fundación humana. Antes de ocuparse de las cosas, el hombre se *pre*-ocupa de ellas. Y antes de concebir, *pre*-concibe o tiene *pre*-conceptos, como tiene *prejuicios* y *pre*-sentimientos; y antes de ver y venir, *pre*-vé y *pre*-viene. En el hombre lo *pre-vio* es antes que lo *ob-vio* y el misterio antes que el problema.

Y es un «pre» previo y ligado a una «esencia», queriendo así decir que el «pre» humano se da conjuntamente con una esencia, en doble acepción: la de hombre y la que da el adjuntarse y preceder a todo ser universal o esencia real de las cosas, para que éstas alcancen el ser-qué... La pre-esencia se da ya como una esencia ligada al «pre» en la existencia personal, y es lo que destaca el «pre» para que, con la esencia, las cosas se presenten. Hay «pre» porque el hombre y las cosas son seres incompletos afectados de mutua complementariedad. Ni las cosas serían sin la presencia del hombre, ni las personas existirían sin la realidad y la existencia de cosas. Porque son incompletas, personas y cosas se necesitan mutuamente.

Ni el ser de las cosas ni el de las personas es *necesario*, sino *necesitado*. Unas y otras pudieron no existir si Dios lo hubiera decretado así. Pero existiendo, están recíprocamente necesitadas: las cosas necesitadas de la presencia y de la existencia de las personas, y éstas, necesitadas del existir y de la presentación real de las cosas. El «pre» es lo que antecede y denuncia la complementariedad metafísica de las cosas y las personas. Pero el «pre» está en la presencia del hombre. Todo arranca del hombre. Sin éste, nada se comprendería ni tendría sentido. Con el hombre, todo se ilumina y alcanza un ser.

LO QUE NO ES LA PRESENCIA

La presencia da ámbito o campo para que las cosas se *presenten*, pero no es campo o ámbito para que las cosas *sean*. Las hace ser, contando con el ser (o pre-ser) que ya tenían, pero sin determinación causal, ni condicionamiento ni prestación de cualidades. Las hace presentarse de un modo mágico y misterioso. La presencia no es materia ni forma, ni esencia (sino *pre-esencia*); ni existencia, ni sustancia ni accidente. No es relación ni generalización, ni abstracción ni concepto. No es una «ecceitas» (que así debiera escribirse) porque no es un aquí, ni un allí, ni un ahí, ni un allá. No es sujeto porque no es sustancia y porque no es un centro de acción, ni siquiera un foco de luz. Y no es sustancia porque no es algo que sub-esté en ninguna parte. Cuando los griegos presocráticos estaban descubriendo la Naturaleza, como en todo Renacimiento, siempre que pensaban cosas, pensaban en cosas *naturales*. Y supusieron que en todo había algo substante, alguna sustancia que convenía descubrir.

De los griegos, le vienen a la Filosofía occidental estas dos ideas: la de sustancia y la de la verdad como descubrimiento, que ahora Heidegger ha puesto de moda. Según eso, toda cosa real tiene, bajo sus accidentes y apariencias fenoménicas, una sustancia que hay que descubrir, y en eso consiste la verdad, *a-letheia*. Pero en esto se omite que los griegos identificaban «tapar» con «olvidar», lo olvidado con lo encubierto. Y así calificaban de «lethámenos» a lo que está al abrigo de los vientos, a lo encubierto como olvidado, y de «lethargos» al olvidadizo, de donde se infiere que la «a-letheia» era también lo que se desolvida.

A lo que está debajo llamaron los griegos «hipokéimenon». Y como, según Parménides, el pensar es idéntico al ser, lo que está *debajo* del pensamiento es también sustancia, eso que los latinos llamaron después «*sub-iectum*», eso que queda y permanece frente a lo que obstaculiza u «*ob-iectum*».

Y luego, en los idealistas, este «subjeto» aparece como una sustancia real que piensa, como un Yo, algo que permanece bajo las fluctuaciones, modificaciones y variaciones de ideas, afectos, sentimientos, pensamientos y voliciones. Pero este Yo como sustancia ya no está precisamente debajo, sino *dentro*, y es imaginado como una barra o eje cilindroideo que da verticalidad y vertebración a la persona humana. Pero antes, Kant había encontrado algo equivalente a la sustancia, no *debajo* ni dentro del pensamiento del hombre, sino *detrás* de las cosas, en el noúmeno que está más allá de los fenómenos. Su revolución copernicana fué hallar la sustancia *más allá, fuera y detrás* de las cosas, pero es una sustancia puesta por el pensamiento, pues el noúmeno kantiano es pensable pero no conocible. Este «debajo», y este «dentro» y este «detrás» de la sustancia nos están indicando cómo la presencia misma no es sustancia, ni sujeto, ni objeto, no noúmeno ni fenómeno. Ni se proyecta como sujeto, ni se resiste como objeto, ni aparece como fenómeno, ni se oculta como el noúmeno. Si ahora la presencia es «objeto» de esta consideración que estoy haciendo es porque tiene presentidad y presencialidad (ya veremos qué es esto), pero no es presencia real y viva mientras es objeto.

Tampoco es la presencia un accidente, sino algo previo a todo accidente, algo que pre-accede, que abre paso iluminante al ser. Al hacer que en la presentación, la cosa se presente como ser-qué, *talifica* pero no *cualifica* ni *califica*. Tampoco es relación, pues la presencia no consiste en referirse a cosas o a personas; no es referible ni referenda a nada. Las cosas, al cobrar presentación, se iluminan con la presencia, pero no entran en relación con ella. No hay cosas sin presencia de hombre, aunque cabe que haya presencia sin cosa; lo que no puede haber es existir de hombres sin cosas que le sirvan de combustible. La pre-sencia es *pre-ser en- el- mundo*, y pudo ser presencia sin el mundo, como luego, en la supervivencia desencarnada, puede ser presencia a pesar de no estar en el mundo...

La presencia no es forma, porque ni conforma ni configura ni consustancializa. Y muchos menos, cabe imaginarla como materia. Ni concepto ni problema, ni sujeto ni objeto, ni esencia ni existencia, ni materia ni forma, ni acto ni potencia. No se puede explicar o explicitar.

Como todo misterio, se expresa mejor por lo que no se dice de ella y por lo que no es, o por conceptos negativos. Y sin embargo no hay nada más sustantivo y evidente, nada más informativo, fundante y fundamentante que la presencia. Cuando una persona se ha ido, cuando se ha muerto, cuando aun no ha venido, la presencia del hombre está ahí, aunque él físicamente no esté. Después de muertos queda nuestra presencia en el mundo.

LA PRESENCIA COMO ACCION Y COMO MISTERIO

Tampoco el existir por sí mismo es sustancia. Lo es por la presencia del hombre, que es lo último que permanece. Al hacerse la presencia autopresencia, funda la motoricidad del existir y este existir mismo como sustancia del hombre. Es la idea sencilla enunciada por Heráclito y que se resiste a los filósofos tradicionales, que siguen imaginando la sustancia como la grava que está bajo las aguas del río. Pero si decimos que el río *consiste* en fluir, es porque el fluir es lo que permanece del río; si le quitamos el fluir deja de ser un río. El fluir es su sustancia, no nada que subsista o esté bajo el río, pues lo que pueda estar bajo el río, es cauce o lecho, piedra y légamo, pero no río. Porque la fluvialidad es acción, la acción de su fluir es su sustancia.

También el *fieri* del existir es lo que permanece en el existir humano. Y lo que hace al existir posible, dándole su permanencia, es la presencia. Mientras yo esté en el mundo todo variará y mudará, permaneciendo el existir mismo. Pero si es la presencia, la autopreesencia, lo que funda y motoriza el existir mismo, es claro que lo sustantivo y permanente es la presencia, con una sustancia hecha de la tela de un resplandor. En mi existir todo variará y pasará menos mi presencia, que permanecerá incluso más allá de la muerte, pues siempre acudirá a la evocación o el recuerdo, aparte que, al ser llamado por Dios, acudirá mi presencia.

Existir máximamente es grabar a fuego de existir nuestra presencia en otras personas. Tan subsistente es la presencia, tan esencial y pre-esencial, que para pasar a la otra vida, no precisamos de otra presencia, sino que a la nueva vida vamos con nuestra presencia única.

La presencia hace que el existir sea la sustancia del hombre. Ella misma es *pre*-sustancia, por ser *pre-esencia.* Pero por eso mismo no es potencia ni acto. Es una potencia actualizándose continuamente, y es una actualización deshaciéndose continuamente en potencia. Es Acción: un ir actualizándose sin acabar en acto, pero también un ser acto que se desmorona apenas conseguido. Si la presencia del hombre fuera sólo potencia, no reflejaría la presencia divina que es acto puro. Pero si fuera acto, no sería humano, porque, cuajada la existencia, se anularía el existir mismo. La «*pre-esencia*» es potencia por el «pre»; en lo demás, esencia. Existir en el hombre es redundarse en su pre-esencia. Y así, la presencia trabaja el existir por la acción, en un ir *siendo y des-siendo*, a la vez, un *pre-ser* y un *post ser*, un ser siempre más y un ser menos de lo que es. La presencia exigiendo siempre más, hace que

el existir sea un continuo trascenderse, y por tanto algo más que potencia, pero sin descansar nunca en acto.

A ese actuar intermedio entre la potencia y el acto, por la influencia de la presencia le llamo «acción», y es la acepción más profunda que le da a Blondel... El existir se trasciende más allá de lo actualizado y conseguido, cayendo en continua e insaciable potencialidad. Gracias a esa fluxión de lo actual y lo potencial sucediéndose y engendrándose recíprocamente en el existir, surge el tiempo existencial. Pero la potencialidad del existir, actuada por la presencia, no es la potencia aristotélica, pues la virtualidad misma que le empuja desde dentro es misteriosa y debida a la presencia... La presencia humana da actualidad potencial o potencialidad actuante al existir, haciéndose en el existir autopresencia, en una autoinducción que le motoriza y hace brotar el existir mismo.

La presencia autoinducida es la autoconciencia del existir, la que no debemos confundir con la conciencia psicológica en que la autopresencia se hace mixta, por la mezcla de presentidades y presencialidades reflejadas de las cosas. La autoconciencia origina la persona, que se hace y alimenta de sí misma como las hogueras; que se ilumina y sostiene andando, como las estrellas.

Se ve que la presencia es algo que trasciende todo (en lo humano) que está más allá del sentido, de la conciencia, y de la existencia. Es lo que nos transe, nos envuelve, nos da sentido para nosotros mismos, nos encanta, nos hace temblar y orar y prever y nos origina a partir del encuentro con Dios. No es un objeto que podamos aprehender ni comprender ni la subjetividad que podamos sentir y trasentir. Como misterio, no hay sino dejarse estar en él y participarlo y comulgarlo. Marcel, que también reconoce la misteriosidad de la presencia, la concibe como una especie de resplandor en que las cosas se abren al ser. Yo estoy hablando de la presencia antes de que las cosas la acusen como presentidad o presencialidad. La ecceidad o hecceidad, y la istitud de las cosas o las personas no son la presencia, sino la presentación el reflejo de la presencia en ellas. Para la presencia no hace falta la hecceidad. Una persona puede estar ahí, junto a nosotros y no sernos presente. Y al revés, puede estar muy lejos y estar envolviendo dulcemente nuestro corazón con su presencia.

PRESENCIA Y PERSONA

La presencia no es una persona, pero toda persona es persona por el resplandor presencial que comporta, y toda personeidad está hecha de ese resplandor. La persona brota en la toma de conciencia del existir con la autopresencia y la heteroconciencia de lo real. Mas la autoconciencia capta el existir como acción pura, no, como creía Locke, siendo ya una identidad, sino como algo que ha de asegurarse y elaborarse continuamente la identidad misma, pues el existir es tan flúido que el sí mismo es percibido como una identidad en desidentificación continua. Y es la presencia la que da unidad al existir en su continuo siendo y des-siendo. En cuanto la presencia se debilita, la persona decae, y

viceversa. El hombre es tanto más persona cuanto más presencia acusa en su ser y en sus actos. Es acción, que es mucho más que movimiento, y, por eso, la persona parece un centro de fuerza, como condensación de espíritu, aptitud originante y capacidad de voliciones.

No es la persona un centro voluntarista nada más, como algunas veces da a entender Scheler. Y mucho menos, es el reyezuelo que dicta decretos e imperativos, como en Kant, sino un copo de espíritu radiándose en presencia y constituído en persona, en centro de acción, de invención, de generación espiritual y de fuerza. Mas que «la actividad implantada en el ser» (Zubiri) la persona es acción; y es radiación, mucho más que actividad. Es el existir en tanto que centrado, concentrado e iluminado en la autopresencia o presencia de sí. Sin encuentro consigo mismo, no hay existir de hombre, ni por lo tanto persona. Y todo encontrarse a sí mismo es encuentro en la presencia en la autopresencia, y en la presencia de los demás. La proyección existencial de la persona sobre las cosas del mundo es lo que da el sentido.

PRESENTACION Y OFERTIVIDAD

La presentación es un primer modo de integración. Ser-qué quiere decir que el ente desnudo, al presentarse, queda integrado en la presencia del hombre, impregnado de su sentido. Y así, el ser-qué no es *universal,* sino *general,* y no abstracto sino concreto, si entendemos que «concreto» no quiere decir «individual», sino, nada más, no abstracto, no abstraído, sino respetado en su ser-tal y sobre-tal, en su ser-qué. En la abstracción, empieza el hombre por abstraerse, en parte y mutilarse él mismo, para situarse ante las cosas nada más que con su pensamiento lógico o abstractivo, como si el hombre no fuera más que eso. Para la Analogía, el ser se sustenta en la última comunidad de las cosas, pero tan última, que ya ni siquiera es comunidad real, pues se ha llegado al límite, y las cosas y los seres todos, reales y posibles, sólo tienen de común el «son».

Y así, el ser por abstracción sólo tiene de ser lo que de pensamiento abstractivo y abstraído. Ser por abstracción es pensamiento sin ser real, con sólo el ser que le da el pensamiento mismo, el cual ha empezado por ser algo abstraído del hombre total que existe. Sin duda el pensamiento abstracto toca con un ala de su luz al ser real, pero lo desconoce en su ser concreto o ser-qué, pues el ser que le otorga el ser-qué, es un ser abstracto en que el «qué» es precisamente lo abstracto. La abstracción parte del ser concreto de las cosas, pero les mutila su concreción, su presentación, para quedarse con el fantasma del pensamiento ya abstraído y no real, pues el pensamiento a esas alturas, ya no es ni pensamiento. En efecto: nadie puede pensar el ser universal y abstracto, tanto porque no hay ser real como porque no hay pensamiento. Y esa abstracción es lo contrario de la integración que se apoya y funda en la presentación y el ser-qué de lo presentado.

Eliminando diferencias llegamos al ser de la abstracción y la Analogía. Sin eliminar nada, ni semejanzas ni diferencias, más bien ha-

ciendo de las semejanzas comunidad, y unidad de las diferencias, por medio del sentido, se logra la integración. Dios es integración y no abstracción. Persona y no sólo pensamiento.

Y por la presencia existencial del hombre, las cosas se presentan. La presentación es como la revelación de la cosa, en tanto que revelación es un darse y no darse a conocer. Pero si en la presentación se inicia el conocimiento de la cosa, no por eso la presentación es el acto mismo de conocer el hombre la cosa; sino el acto en que la cosa se da a conocer y el hombre se dispone a realizar el conocimiento. No queda la cosa conocida por presentada, sino constituída en *ser-qué-respectivo*. Y por parte del hombre que presencia, queda realizada la iluminación para que la primera noticia del conocer tenga lugar.

La presencia no es potencia para conocer ni un acto de conocimiento, pero es la condición primaria para que la presentación se realice y el conocer se produzca. Con la presentación, la cosa queda llena de sentido pero no queda conocida. Para que el conocer se produzca, hace falta algo más que la presencia, hace falta la visión directa de la cosa, la concentración presencial sobre la cosa constituída en objeto ya de conocer. Y ahí, en esa concentración presencial, se producen la condensación y el reforzamiento ónticos que centran la presencia ya hecha intencionalidad. Y con la intencionalidad concentrada, canalizada sobre el objeto, se da el acto de conocer. Porque la mera presentación, como ya dije líneas arriba, ni siquiera exige la iluminación de la cosa por esta —precisamente por ésta— presencia existencial. Algo puede haber entrado en la presencia humana sin haber entrado materialmente en la presencia de ningún hombre. Por ejemplo: la estrella remota y sospechada.

La presentación no es un acto de conocimiento, sino lo que hace que el conocer sea posible. «La presencia —dice G. Marcel— está más allá de la aprehensión (quiere decir «presentación» y no «presencia», pues las cosas no tienen presencia); también en cierta manera está fuera de las posibilidades de la comprensión. La presencia (la presentación) sólo puede invocarse o evocarse y la esencia de la invocación es mágica.» En efecto, la presentación no es objeto que puede ser cogido con las pinzas de la razón sino que es integral en el sentido. Ello es porque la presentación nunca es singular, aunque sí es concreta, e individualizada, sino que las cosas se presentan colectivamente, en su genericidad y su con-sistencia, instituídas en coro, en «pío universal».

Presentado un árbol se han presentado ya todos los árboles reales y posibles. Puede haber dudas luego, sobre si determinada estructura vegetal es o no un árbol, como puede haberla sobre si algo es o no ser vivo. Es la presentación ya hecha lo que permite esas dudas posteriores del pensamiento y el conocer. La presentación es a la vez genérica e individual y permite luego la abstracción de su genericidad en forma de concepto general. Con la presentación se da ya una imagen concreta de la cosa, que hace que la luz conceptual se concentre y haga posible la idea y el conocer.

Pero la presentación no se debe por entero a la cosa. Esta queda constituída en «ser-qué» por la presentación, pero la presentación misma no se debe a ningún impulso ofertivo de la cosa. Una vez consti-

tuída en ser-qué y ganada por la presencia en la presentación, brota la ofertividad como estimulada por la presencia. Suponer que la ofertividad es previa a la presentación, es otorgar a las cosas una actitud intencional que ellas no tienen ni pueden tener. Con la presentación y el ser-qué se da la respectividad. Las cosas tienen en sí mismas su coseidad y el «qué» no brota sino antes, aunque la cosa es comunitaria y el «qué» diferenciador, pero en el ente, no en la cosa. Necesitan el «qué» para entrar en la presentación y circular en el sentido. Antes que la ofertividad, se da la respectividad y aun la prospectividad, pues mientras la prospectividad y la respectividad son un ofrecerse a la presencia para ser presentada, y ganar la talidad del ser-qué, la ofertividad es ofrecimiento en servicio. Tras ella viene la conocibilidad o inteligibilidad, pues en la ofertividad para el servicio empieza la cosa a ser inteligible.

Las cosas, con el ser-qué, ya son presentes y no pueden ser más que presentes, pues la ausencia misma, la carencia, el olvido siguen dando presentación, son presentes para quien las evoca o recuerda. Pero no pueden ser evocadas o recordadas, si antes, alguna vez, no han sido presentes o presentadas al hombre. La *pre-esencia* del hombre es el *pre-ser-qué* de las cosas. Con la presentación las cosas cobran existencia real, que no es un salir de la nada, sino un emerger del pre-ser o ser indeterminado. Con la presentación, las cosas existen. Las cosas se presentan para el hombre, pero no para sí mismas.

Con las demás cosas co-son, pero no son para ellas ni siquiera colectivamente. Tampoco hay presentación de una cosa a otra. La presentación es siempre para el hombre. Para «estar-a-mano» han de estar previamente presentadas. En cambio, la presencia del hombre ante las cosas, en las cosas y entre ellas, es presencia para sí mismo. De ahí vendrá el enriquecer la autoconciencia golpeándose y alimentándose con las cosas. Alimentarse de cosas es *saber*. Alimentarse de personas es *sabiduría*. Las cosas volcadas, vueltas al hombre por la presentación, y antes de ellas, *pre-son*.

Luego, con la presentación, están *pre-esentes*, adelantadas, *pro-nunciadas*, desde su esencia o esseidad. Pero las personas siempre están pre-sentes a sí mismas; nunca son siempre pre-son, son-pre-esentes a su propio ser no logrado, y además *post-son* gracias al recuerdo y la evocación, no solamente con respecto a las cosas, sino que *post-son* también respecto a sí mismas. Pero la persona no va ofertivamente a las cosas para darse a ellas, sino al revés, va ávida de ellas para que le sirvan, para comérselas con la presencia, para presentarlas, para darles un nueva esencia, la del existir humano, que las cosas no tenían. Y así las cosas, presentadas, humanizadas, son conocidas.

EL ENCANTAMIENTO

Todo ante, antes de ser-qué, es id-entico a sí mismo, y a todo otro ente que no hay-a llegado a ser-qué, pues entonces no hay determinación ni talidad, ni cualidad, ni clasidad que diferencie a uno de otro. Su *id-entidad* es *co-entidad*. En cambio, todo ser-qué tiene co-entidad

pero se diferencia de todo otro en el «qué», que no es universalidad indiferenciada sino generalidad con alguna determinación. Esa co-entidad de todo ser-qué (pero no la co-entidad pura antes del ser qué) es lo que da lugar a la co-eseidad o co-seidad de las cosas, que en un libro próximo estudiaré.

Las cosas se presentan como *idénticas*, en su individualidad desglosada del texto común de la coseidad (y es la única identidad que ha visto la filosofía clásica) y como *idénticas*, en su coseidad, en su comunidad sustancial de cosas. Son tanto más presentes, más intensa y extensamente presentes, cuanto más idénticas colectivamente, y menos idénticas son en su individualidad aisladas. En cambio, las personas no pueden presentarse colectivamente sin anularse como personas. Y cuanto más *auténticas*, más presentes ante sí mismas, más presenciales ante las cosas y con más riqueza viven y conocen, ya que, a más autenticidad, más esplendor presencial ante las cosas.

Y como la presencia es del orden mágico, con la presencia del hombre las cosas quedan encantadas, poéticamente transformadas. Porque es que el hombre no se limita a conocer pasivamente, según la «especie impresa», sino que actúa decididamente sobre las cosas y las *trans-forma*, les confiere una forma que en ellas no se daba. Por de pronto las constituye en ser-qué, y aunque el «ser» y el «qué» pertenecen a la cosa, al ponerlas en su presencia, les otorga algo que ellas no tenían. Es el «logos poietikós» que barruntó Aristóteles y no calculó en toda su profundidad y su sentido. Luego viene el conocer que empieza siendo un re-conocer, un afirmar y corroborar el ser que la cosa traía.

Pero también, actuando quirúrgicamente, aparece el intelecto que poda, comprime, reduce y amplía, por la abstracción y la generalización, para llegar al concepto, en que la presentación primera y virginal es sustituída por la re-presentación. Presentar y conocer las cosas es de algún modo poetizarlas, vestirlas su desnudez con tela de resplandor presencial y, luego, darles sentido, y, por fin, hacerlas inquilinas del esquema habitación de un concepto.

Y es claro que la intensidad y la riqueza poética de las cosas, están en función de la autenticidad del hombre. Cuando un hombre de rica autenticidad pasa por la vera de ellas, y las visita y acaricia, ellas quedan encantadas, sortílegamente prendidas, encendidas y transformadas en luz y canción de hombre. El hombre no se encanta con las cosas, sino con las ya encendidas, iluminadas o encantadas por otros hombres; buscando a éstos, se llegó hasta ellas, pues antes que el gusto de saber y conocer cosas, mueve al hombre el rastro de la presencia de otros hombres.

El hombre se encanta, no con las cosas que no tienen presencia capaz para encantar, sino consigo mismo, o con la canción de otros hombres que por allí, por el flanco de aquellas cosas, pasaron otras veces, pues el hombre es el mejor amigo del hombre, hasta permitirse también ser su *in-amigo* o enemigo. El hombre no se encanta con las cosas; si acaso se embriaga y bestializa, con ellas, pues las cosas a grandes dosis envenenan. No se encanta con las cosas, pero sí le encantan las cosas con el hombre que es quien les pone texto y contexto, letra

y música. Sólo el hombre puede encantar, poner canción y poesía en las cosas.

Es más; si el hombre canta, evoca, reza o poetiza y hace arte y cuenta (en el doble sentido de narrar y enumerar, buscando no la presentación sino la re-presentación) es porque, habiendo en él nostalgia de lo divino y un presentimiento de ser cuasi-creador, sueña profundas transformaciones de las cosas, hasta descosificarlas y personificarlas, haciéndolas danzar y humanizarse en su presencia. Es el profundo mito de Orfeo.

También las personas se encantan mutuamente unas con otras, y se traen para conocerse, amarse, asociarse o reunirse. Es la gravitación existencial que ya apunté en un libro mío, y espero exponer y puntualizar en otro. Una sim-patía primera, un sentimiento primordial, un presentimiento, de participación coexistencial en una comunidad, la del espíritu, atrae a los hombres y los pone en contacto, o les hace buscarse y rastrearse en los senderos del mundo, andando entre las cosas. Más que ofrecerse unas personas a otras, se sienten inferior y anteriormente unidas, religadas por la comunidad que las fundamenta.

El hombre siendo hombre y coexistiendo con y para los otros hombres, está encantado, porque viene ya encantado de Dios, mecido de músicas divinas. El encantamiento en el hombre es el gozo de sentirse presente en el mundo ante las cosas y ante las personas. Es la felicidad de ser y sentirse hombre, coadjutor de lo divino. No es la euforia fisiológica o la alegría de vivir y muchos menos un placer orgánico de estar aquí o allí, gozando esto o lo otro, sino que es el gusto y el gozo felicitario y metafísico de ser y sentirse hombre, un próximo y diminuto pariente de Dios. Y ese gozo del hombre se manifiesta como un halo, aureola o resplandor que se levanta de su ser.

Marcel, apuntando bien pero sin concretar el tiro, como de costumbre, dice: «El encanto es cierta presencia de la persona alrededor de lo que hace o dice... Es un más allá... Por eso no tiene ningún equivalente ético. Un ser no posee encanto si no está más allá de sus virtudes.» No es eso, pero vale.

Lo que tiene de mágico el encantamiento de la presencia humana se hace patente en la evocación y la invocación, por las cuales se logra la presentación de personas y cosas no presentes. Se *e-vocan* los recuerdos, las vivencias, las cosas que se hallaban olvidadas en el interior del hombre. Y se *in-vocan* las personas o cosas personificadas: númenes, musas, hadas, genios, espíritus... Evocación e invocación son cosa de encantamiento, pues algo ausente, lejano o inexistente, se trae a presencia gracias a la alfombra mágica de la invocación del pensamiento. Hay algo mágico en el pensar del hombre.

Hay un pensamiento, un modo de pensar que trae encantamiento porque él mismo es de estructura mágica. Es el que he llamado en mis libros «actitud mágica» del hombre. El pensamiento lógico, a pesar de ser el que más encanta a los filósofos en general, es el que menos encantamientos produce por sí solo. El mismo es de origen mágico, como todo el misterio del existir, y el pensar y el hacer de hombres, pero es poco propicio a la evocación y la invocación. Sabe inferir, de-

ducir, raciocinar, abstraer, explicar, pero todo ello es poco mágico, no es integrador, sino roedor, desintegrador o analítico.

Nombrar e inducir ya pertenecen a la forma mágica del pensamiento humano. Inducir tiene más encanto, más riqueza misteriosa y mágica que el deducir o el explicar. Cierto que, a primera vista, hay algo mágico en el inferir (y, ello es efecto, confirma que todo pensamiento es de origen mágico, *es decir incausado e inexplicable e injustificable*) como hay algo mágico en todo pensar, pero lo meramente lógico si no busca causas, busca datos y premisas, y nos viene a dar en *conclusión lo* que ya está en el *principio*. También se dirá que en el concepto ya están presentes cosas que nunca estuvieron individualmente presentes, pues en el concepto se abarcan e incluyen las cosas reales y las posibles, pero hay que advertir que, siendo ello cierto, por su origen mágico, no lo es menos que el concepto mismo no sabe adoptar ningún modo de ausencia y evocar luego desde ella, sino que todo concepto es universal, intemporalmente presente, con presencia que, sin embargo, es irreal, pues es presentación de lo que no hay.

El concepto mismo puede ser evocado, por hallarse en el olvido, pero el concepto no sabe olvidar y presenciar a la vez los conceptos con cápsulas o ampollitas en que la presentación es re-presentación, espectador sin vida, cosa asesinada. Las cosas quedan en el concepto o como entre paréntesis, en régimen de eternidad. Por eso busca cosas quietas, y las que no lo están las inmoviliza y estupidiza. Y por eso odia lo más vivo lo más inquieto e incapsulable: el tiempo, y el mismo, como concepto, se siente intemporal. La razón, el pensamiento lógico, monumentaliza las cosas en conceptos para extirparlas, vaciarlas de tiempo y fingir con lo que queda, bien abstraído y desviscerado, una presencia real que garantice la realidad de las cosas. Los conceptos no invocan ni evocan ni recuerdan, sino que guardan en presentación intemporal a las cosas conceptuadas.

En cambio, la imagen que está presente en la idea, ha sido trasladada, mágicamente desde la cosa real concreta, en la que se presentaba, a la idea que es representación, pero representación viva y real. Hay evocación mágica en ello, porque sin dejar esa imagen de estar en la cosa real, también no está en la mente como un fantasma despegado de la cosa, sin dejar de estar en esa cosa. En cuanto al sentimiento, como otro ingrediente de la idea, es una adhesión de la persona a la cosa real, o mejor, la representación de esa cosa, con más adhesión a la imagen que al concepto, constituyendo el sentimiento aquella sustancia misteriosa con que la sustancia unta perfuma, lo que llega al existir del hombre. Por último, con el sentimiento y la imagen las cosas quedan impregnadas de sentido. Y con el sentido, según ya vimos, cada cosa cobra virtualidades que no tiene ni tuvo nunca.

PRESENTIDAD Y PRESENCIALIDAD

Hay presentación del espacio pero no hay presentación del tiempo como algo ahí preexistente. El espacio es previo o *a priori* respecto a la existencia. El tiempo no. Es más bien, un *a priori* que la existencia pone a las cosas del mundo, porque la presencia es temporalidad, se

urde de temporalidad desgajada de lo eterno. Llamaré *presentidad* a la reflexión de la presencia humana en las cosas especiales; *presencialidad* a lo presente temporal, dejando el verbo «presenciar» para nombrar la aptitud personal de ser presente y contemplar lo presentado, dando presentidad y presencialidad a las cosas en el espacio y el tiempo.

La conjunción del presenciar del hombre, y la presentidad y la presencialidad de las cosas, es lo que constituye la presentación... La presentación es el hecho; el presenciar es la acción de la presencia, como el gran *a priori* del mundo; la presentidad y la presencialidad son aptitudes, propincuidades, las formas del *a priori* ontológico de las cosas, su preofertividad... Por eso en toda presentación, a toda presentidad va asociada alguna presencialidad, alguna temporalidad, siquiera la del hombre que la considera; y a toda presencialidad, a toda manifestación de temporalidad, va asociada alguna presentidad especial, siquiera en imagen o representación.

Y en el presenciar del hombre se integran la presentación, la presentidad y la presencialidad, haciéndose presente todo ello en la conciencia personal. Para ser persona lo primero que sale al paso es su presencia misma, su pura temporalidad o presencialidad.

Para los griegos más realistas, lo primero que se da en la persona es su rostro; de ahí que le llamaran «pro-sopon». Es la persona vista, presenciada desde fuera, desde otra. Pero en la autopresencia se presencia a sí misma... Sin embargo, el hombre personal no es sólo espíritu y temporalidad, sino cuerpo, espacio, presentidad de sí mismo.

En la conciencia de sí se da la presentidad corporal y la presencialidad espiritual, pero acentuándose esta última con privilegio en la medida en que se es persona existencial, y no persona a lo griego, como rostro, hocico o máscara. Basta advertir que la mayor parte de las funciones corporales son inconscientes, no nos dan su presentidad, como no sea llamando la atención por el dolor o la anomalía funcional. En cambio, las funciones del espíritu, por sí mismas, son siempre conscientes, son siempre sui o autopresenciales. Si hay fenómenos psíquicos inconscientes es porque son psíquicos, es decir porque, lo espiritual está entorpecido por lo corporal. Y, en vez de la presencialidad del acto intencional del espíritu, da la presentidad del gesto o el síntoma, el signo o la señal.

La persona es persona en la medida en que está continuamente presente a sí misma y es auténtica o generadora de su propio ente. Y como además la presencia quiere decir presencia de lo humano, de la «humanitas» total, y el existir es un co-existir, la autenticidad se refiere también a la cuantía de participación de cada persona en la presencia total humana. Si lo material y especial se *extiende* e identifica, y lo temporal se *intiende* o se intensifica, lo personal se autentifica y se *entiende*. La participación, la pertenencia intrínseca en la «humanitas» y la conciencia de sí, es lo que integra la autenticidad personal. Por eso, del hombre muy auténtico decimos que es muy «humano». Y si no todas las personas tienen la misma autenticidad, es porque no todos participan con la misma intensidad, en la comunidad de los hombres, y no todos pertenecen con igual graduación a la copresencia de lo humano en el mundo.

Y esa mayor o menor presencia del hombre es expresión de su participación en la presencia Divina, cosa misteriosa, que entra ya en el reino de la Gracia. Por todo esto, hay épocas en la Historia que se califican de más o menos auténticas, porque los hombres, misteriosamente o no, se vuelven más o menos auténticos, acentuando más una y otra forma de la autenticidad, esto es, cargando su autenticidad en la participación comunitaria de lo humano, o en la autociencia personal. De ahí las épocas colectivistas y las épocas individualistas.

La presentidad falta en Dios, salvo al revelarse históricamente como Hombre. Dios como Espíritu está más allá de la presentidad que es la forma material, cósica, bruta y grosera de presentación. En el hombre no falta la presentidad, no solamente porque su cuerpo la acuse, sino también porque necesita de los cuerpos materiales para existir. En los entes de razón falta la presentidad material, pero tienen una segunda presentidad sucedánea en la *re-presentación* imaginativa. Todos otorgamos alguna imagen o presentidad a la virtud, a la gloria, al espíritu mismo, porque el hombre para sus ideas necesita imágenes. En la presentación o representación de la idea concurren la presencialidad del sentido y del sentimiento y la presentidad de la imagen... En la presentación, toman sentido todas las cosas; las materiales en forma de presentidad; las temporales, en forma de presencialidad. Mas repito que en todas las cosas se dan conjuntamente presentidad y presencialidad, al darse en presentación. Por eso el «presente» tanto indica que la cosa está *ahí,* como que está *ahora.*

Pero el mostrarse en la presentación, el parecer y el aparecer fenoménicos, la *istitud* y la *hic-titud,* son manifestaciones *invidentes* para ellos mismos, pero *evidentes* para la presencia de hombre. Y al presenciar, la misma espacialidad del acontecimiento toma espacialidad o materialidad de suceso. Ya la perspectiva física o visual resulta deformación y corrección de lo real, y la medida de un movimiento y aun de algo quieto, es afán de injertar lo temporal en lo material. Y viceversa, la perspectiva del pasado y del recuerdo indica la deformación de lo temporal por la acción de la presentidad. En el mero mostrar, señalar o designar, se nota que la presencia pone tiempo, perspectiva temporal. «Este», «ese», «aquel», y toda aquidad, allidad, y ahidad llevan siempre alguna iluminación de temporalidad presencial.

AUSENCIA Y OLVIDO EN LA PRESENCIA

Y en la presentidad representada, o presentidad de segundo grado, esto es, en la ausencia, cabe también que, por la evocación o el recuerdo, venga esa presentidad vestida de temporalidad. En toda evocación se difumina un poco la presentidad para acentuar la presencialidad, a pesar de que parece que la evocación no es más que traer a presentidad próxima lo que la tenía lejana, dándole una segunda presentación, una re-presentación, a lo ausente evocado.

Pero hay dos modos de ausencia: la que está allá, lejos en el espacio, y la ausencia en el tiempo, en pretérito o en futuro, algo que no está *ahí,* y algo que no está *ahora,* pero a lo que damos una *lejanía*

temporal. Y todavía hablamos de una ausencia inespacial e intemporal constituída por la re-presentación en el recuerdo y la evocación. Es la ausencia de quien murió y cuya ausencia notamos como una presentación en nuestro «ahora», en el «ahora» existencial de nuestro recuerdo. Y así para certificar la presencia de alguien, en los anales de un pueblo, o en la memoria y el afecto de un hombre o una familia, al que murió se le llama el «ausente», pero se le evoca y recuerda para tenerlo *presente*. Presentidad, presencialidad y re-presentación de lo ausente son formas misteriosas en que la presencial del hombre (por la evocación, por la invocación y aun por la ad-vocación, o por el recuerdo y la ensoñación, o la nostalgia y la melancolía) traen a proximidad existencial lo que está lejos o no está ni lejos ni cerca.

Cuando el hecho es de cosas reales, presentidad y presencialidad se funden en la presentación, con un doble presente: el espacial y el temporal. Todas las cosas hacen esquina entre el espacio y el tiempo. Notemos el equívoco continuo entre la presentidad y la presencialidad: A un obsequio le llamamos «presente», un «presente», porque se presenta, ahora, como muestra y certificado de que recordamos a la persona obsequiada y lo certificamos con algo de evidencia física y presente. Y llamamos «recuerdos» a los presentes con que obsequiamos, porque representan un recuerdo para la persona obsequiada.

Y con esos *recuerdos* y *presentes* nos acercamos a otras personas lo mismo que cuando la evocamos o las invocamos. También en la advocación, con que un hombre o un pueblo atrae sobre sí la presencia de un Santo, de una Virgen o de otro hombre (por ejemplo: cuando al pueblo, a la calle a la institución se le da un nombre de persona ilustre; o cuando el autor de un libro, lo pone bajo la advocación de una persona, en forma de dedicatoria; o en fin, el brindis del torero o el ofrecedor del banquete) también en la advocación, digo, hay un acercamiento como espacial, pero por medio de un acto nada espacial. Traemos hacia nosotros, desalejándolo, que es lo decisivo, todo lo ausente cuando lo evocamos. *Des-alejar* es presentar o es re-presentar.

Para el hombre como existencia, todo aparece lejos y ha de ser *des-alejado*. Heidegger ha visto bien que se trata de *desalejar* y no de *aproximar*. Y es que las cosas y las personas *caen lejos* del existir del hombre. *No nos son, no están ahí*, hasta que las desalejamos. La primera ofertividad y ofrecimiento de las cosas se da en la lejanía, forrándose en distancias espaciales o temporales. Por eso tienen que *venir* a presentación. Desconocer o ignorar cosas es tenerlas lejos, envueltas en brumas de distancias que hay que rasgar para presentarlas. Siempre es un desalejar lo presentado, algo a que se le extirpan lejanías, espacialidades inconvenientes para la presentación. No les extirpamos ausencias que son modos de presentidad y presencialidad, un modo genuino de hacer las cosas presentes. Lo que les extirpamos es lejanía, sobrecarga especial que da a las cosas importabilidad para la presentación.

Hay también una forma de cuasi ausencia en que la presentación va confusa con una distancia o alejamiento no extirpado. Tal es el «parecer», el «parecido» semejante, en que una cosa es algo distinto de aquello con que finge semejanzas o las tienes, mostrándose y ofrecién-

dose como no es ni está. Con lo cual resulta semiausente. Tras de la apariencia fenoménica, la cosa se aleja en vez de desalejarse para hacerse presentación, con el doble presente especial y temporal. Todo lo que se presenta pareciendo lo que no es, da una ausencia real tras un desalejamiento aparente. En cambio en el «a(d)parecer» o parecer con «ad», es un parecer respectivo, dirigido, en oferta; y ahí, lo que se finge es la ausencia para subrayar más bien el desalejamiento. En lo que a(d) parece, las cosas se muestran con o sin invocación o evocación, espontáneamente *al parecer*, pero misteriosamente atraídas por la presencia que hace de la cosa ausente y lejana una aparición.

Y más que en la apariencia ocurre en el olvido. Nos falta una ontología del olvido como nos falta una ontología del saber... Cuando decimos de alguien que sabe mucha historia o mucha geografía, o matemáticas o filosofía, no decimos que en todo momento, esté sabiendo actualmente todo, sino que la persona sabedora puede, en todos, o en algunos momentos adecuados, al menos, evocar y traer a su conciencia las muchas cosas que originó o aprendió, pero sabe. Notemos que no es que se trate de lo que podría llamarse, con lenguaje de la filosofía clásica, un «saber potencial». Pues si el contenido del saber ha sido actual o en acto, alguna vez, habrá que explicar cómo del acto pasa a la potencia, y, cómo luego, no por su propia virtud sino por una influencia extraña, pasa otra vez de la potencia al acto, de tal modo que el saber en el olvido no es sino saber potencial que luego llega a ser, por la evocación, un saber actual.

El saber no es potencia como la semilla o como el cuerpo móvil en reposo, pero tampoco está en acto, pues no todo el saber se está sabiendo en todo instante. Lo que se sabe está como transpuesto en el sabedor, como disuelto y vago en su sangre y en su pensamiento, hasta que, por la evocación y el recuerdo se condensa y concreta. La evocación trae a conciencia lo que de algún modo se sabía ya y aun se está sabiendo. El saber se integra de olvidos esenciales y el olvido es como la ausencia no de lo espacial y distante, sino de lo temporal. Entre lo olvidado y lo no sabido hay una contraposición radical. O es no sabido o es olvidado y entonces es sabido por qué está olvidado; si no, sería un saber actual en la consciencia. Lo olvidado no se sabe sin evocación nueva, mientras lo no sabido no responde a evocación ninguna.

Cabe, ante lo no sabido, no la evocación, sino la inspiración, la gracia poética, profética, que permite alcanzar sin aprendizaje lo que nunca se aprendió ni se supo... Lo olvidado no se sabe en el momento, pero es sabido. No solamente lo consciente, lo que se sabe ahora, es lo que se sabe. Lo que se olvida de algún modo se conserva como presente; y el que sabe pero «lo tiene olvidado de puro sabido», algún residuo y resplandor conserva en su saber de cuando lo sabía actualmente y que hace advertir que puede evocarlo y volver a saberlo de modo actual. Es lo que se ve en el sabio, en el maestro, cuando se le pregunta lo que en aquel momento no está pensando, pero se ve que lo sabe y su respuesta, en efecto, será luminosa.

El inconsciente es el recipiente psicológico en que yace depositado y como traspuesto el saber. Metafísicamente, el inconsciente es el resplandor, la presencia proyectada sobre lo que no es presente. Lo que

ya se supo se tomó de la luz de la presencia del hombre, y en algún cierto modo, está allí en él, en forma de algo sabido, de saber sin contenido actual, aunque parezca que no está sabido por no estar en forma consciente en ese momento sin evocación. Que haya o no obstáculos para la evocación es una cuestión de orden psicológico que aquí no importa ahora. De lo que se trata es del saber sabido y olvidado: se es ya saber pasado, si es ausente y en qué grado se está presentando bajo la luz de la presencia. Lo olvidado es aquello en que ahora no se piensa pero se podría pensar y traer a la conciencia mecánica, ciega, suscitada por un estímulo, por un dato, y a veces, es una evocación libre.

No parece que todo esté en el mismo grado de olvido, y hacen falta densímetros filosóficos especiales para determinar el espesor de cada uno. Hay lo olvidado débilmente que se restaura en la conciencia con una débil suscitación, a veces, como digo, mecánica. Hay olvidos que nos obligan a pasarnos la mano por la frente, y tratar de apresar entre las arrugas de ella, como pinzas, lo que queremos traer y retener. Hay olvidos que precisan de una gran fuerza evocadora, o de suscitaciones capaces de originar la asociación evocadora por medios sorpresivos, alcanzados también por vías no siempre consciente individual, y el trasolvido que pertenece a la subconsciencia o al inconsciente colectivo.

Entre lo no sabido y lo ya olvidado hay análoga diferencia que entre lo no nacido y lo ya muerto, o lo no ocurrido y lo ya pasado, sido y acontecido. Lo olvidado, lo sido, lo acontecido, lo muerto han pasado ya por la presencia humana y no pueden dejar de ser en la presencia, aunque sea en forma de ausencia y olvido, mientras lo no nacido ni sabido no ha sido nunca presentado ni presenciado. Quizás no sabemos qué es lo que sabemos, pero puede afirmarse que no sólo lo consciente es lo que únicamente se sabe: Más bien parece que para que algo sea bien sabido sea preciso que haya sido olvidado alguna vez, y más de una, pues todo saber se consolida y consagra en el inconsciente, allí donde la presencia alumbre sola, sin hacerse autoconciencia. Por eso, para saber algo bien, ha de ser olvidado y recordado muchas veces; aunque no todo lo que se sabe con la misma nitidez y fortaleza... Lo mejor sabido es lo que fué *saboreado*, aprendido con *gusto*, y *regustado* o paladeado, para lo cual, ha tenido que ser olvidado alguna vez. Hay saberes que se saborean mal: por ejemplo los conceptos impersonales, que saben a mineral. En cambio, los saberes olvidados y regustados, en que realmente se saborea la propia presencia como en el amor se saborea la existencia y la presencia del amado. Entonces hay sabiduría, sapiencia (*sapere* no *scire*) sabor, y no sólo sabemos algo, sabemos cosas, sino que *sabemos a* persona profunda.

Pedro CABA.

Madrid.

El sentido de la vida

Por Giulio Bonafede

Problema ponderoso, total. Su solución implica la solución de todo problema particular, que tenga un auténtico interés humano. Problema en torno al cual la humanidad pensante y doliente se ha agitado en los milenios de su historia, intentando dar una respuesta que satisficiera a la vez a la persona, que lo ha buscado, y a la humanidad entera, cuando esta respuesta lleva el crisma de la universalidad. Puesto que no hay problema filosófico-religioso que no tenga la exigencia de la universalidad: extraño reconocimiento de esos lazos que unen a todas las inteligencias, aun por parte de aquellos sistemas que querrían ser la negación de toda comunión mutua de las mentes entre sí (1). Problema siempre en pie, siempre resuelto o con una afirmación o con una negación, problema que siempre resucita, porque es característica de la vida espiritual del hombre, el que toda doctrina tiene valor sólo a condición de que se haga casi una sola cosa con la mente que la hace propia, y se hace tal, únicamente a condición de que efectivamente sea justificada, sin que importe aquí el indagar a través de qué vías.

Problema ineliminable, problema indiferible. No hay posibilidad de sustraerse al mismo, ni es posible aplazarlo. La vida, esta cosa que parece depender totalmente de nosotros, se nos impone, y se impone con la urgencia de lo indiferible. Si se cree lo contrario, esto obedece al hecho de que no se ha entendido la instancia, que el problema de la vida presenta a todos nosotros. Se confunde quizás, una solución del problema de la vida, y solución negativa, con el problema mismo. Urge el problema, pero su solución la podrá constituir una respuesta negativa, auténtica negación de la espiritualidad del hombre. Respuesta, que es siempre una respuesta, equivocada si se quiere, pero que manifiesta que el problema de la vida no se puede dejar a un lado.

Vale, respecto al problema de la vida, la agudísima observación de Manzoni a propósito de la imposibilidad de vivir una vida sin realizar en ella un sistema filosófico. «Dacchè questa benedetta filosofia è comparsa nel mondo, escribía hace casi un siglo en el diálogo *Dell'invenzione*, non è possibile a quella parte degli uomini, che chiamiamo colta, il rimanerne affatto indipendente. V'entra in casa senza essere invitata. Non solo s'accettano a credenza tante deduzioni di questa o di

(1) Platón ha sentido muy fuertemente la exigencia de la objetividad y de la universalidad de la verdad; pero el pensador que ha impuesto a la sucesiva especulación cristiana esta exigencia, ha sido San Agustín. Toda su doctrina de la iluminación está de ella permeada, y no hay aspecto del pensamiento sucesivo que no haya sentido la infuencia, directa o indirectamente, de esta doctrina.

quella filosofia, che diventano poi norme per la pratica; ma s'accettano (in astrattissimo s'intende) le filosofie intere. Chè, por quanto disprezzo si professi per quelle ragioni ultime bone a nulla, non può essere che i loro oggetti non si presentino alla mente, almeno come curiosità. La cognizione è una cosa di tanto uso, che anche agli uomini pi'u attaccati al sodo, e nemici delle questioni oziose, salta una volta o l'altra, il grillo di sapere d'onde venga e che fondamento abbia. E siccome le diverse filosofie fanno sempre girar nell'aria delle risposte a queste domande, così se n'afferra, o qua o là, ora qua, ora là, una che vada a genio. Vi sarà certamente accaduto di sentir qualcheduno dire: si diverta chi vuole a perdersi negli spazi immaginarii della filosofia: per me non c'è altro di certo, se non quello che si vede, e quello che si tocca. E', mi pare, una filosofia, che ha il suo riverito nome. Un altro dirà invece: povera filosofia che si condanna a cercare quello che non si può trovare! il dubbio è la sola scienza dell'uomo. Che non è un'altra filosofia questa, abbastanza conosciuta? Un alto dirà all'opposto: l'uomo crede certe cose inevitabilmente, irrepugnabilmente: che serve cercarne le ragioni? Il buon senso m'insegna di restringere l'osservazione e il ragionamento alle cose pratiche, dove il risultado può essere o un sì o un no. E non è anche questa un'applicazione d'una filosofia, o di due? Un alto dirà che è un'impresa pazza il cercare una ragione nelle cose, quando è chiaro che sono governate de una cieca fatalità. E anche questa, volendogli, pur dare un nome, non si può chiamarla altro che filosofia; giacchè quantunque non sia altro che uno strascicco di religioni assurde, religione non lo è piú, nè par lo possa ridiventare. Si bandisce la filosofia con dei decreti filosofici; si pretende d'esser padroni di sè, perchè non si fa professione d'appartenere nominativamente a una scola; e s'è... L'ho a dire?... Servitori senza livrea» (2).

La alternativa manzoniana no tiene vía de escape: no se trata de adoptar o no adoptar una filosofía cualquiera, se trata de hacer una elección entre una u otra filosofía, la elección depende de nosotros, pero no depende el escoger o no escoger, porque aún la misma tentativa de no escoger comporta, no la liberación de la elección, sino la aceptación de una solución que podrá ser degradante para nuestra condición de seres pensantes. Nosotros estamos, frente a la vida, como las almas de que habla Platón en su *Politeia,* cuando son colocadas ante la elección de una nueva forma de vida en la existencia terrena. Las formas de vida, que están sobre las rodillas de la parca *Láquesis,* son innumerables, el número de las almas es más pequeño, todas podrían escoger el bien si lo quisieran.

El aviso de Jerofante es claro: «Oh almas pasajeras, va a comenzar el curso de una nueva generación mortal. La suerte no os designará el espíritu custodio: cada una de vosotras escogerá el suyo. A quien la suerte indique como el primero, escogerá una carrera mortal, y su elección será irrevocable. No dependerá la virtud sino de vosotros: cada uno participará más o menos de ella... En esta decisión está la responsabilidad: ninguna culpa de dicha elección tendrá la divinidad» (3).

(2) Manzoni: *Dell'invenzione,* diálogo, pp. 108-109, Torino, 1912.
(3) Platón: *Politeia,* X, 15.

Como si dijera: la divinidad pone el destino en vuestras manos, vuestro porvenir depende de vosotros, atención a la elección, las consecuencias de la acción dependen de la acción misma, pero si poseéis esta acción, aquéllas no están en vuestro poder. La virtud no es un don, es conquista. Leed la historia de la humanidad, haced tesoro de la experiencia de la humanidad, que es vuestra misma experiencia, observad, imprimid en vuestro corazón las enseñanzas de los hechos.

Y continúa Platón en el lugar citado: «Este es, caro Glauco, el punto del que todo depende para el hombre, por esto es necesario antes de nada tener cuidado de que cada uno de nosotros dejando a un lado todo otro saber, se aplique en cuanto le sea posible, a adquirir aquel único saber, que le hará descubrir al hombre, y cuyas enseñanzas lo pondrán en condiciones de discernir la vía buena de la mala, y de escoger en cada caso la mejor vida que le sea accesible. Llegará a ella rumiando en su espíritu todo lo que sobre este punto se ha dicho, parangonando una cosa con otra, y juzgando de ellas según la relación que tengan con la excelencia de la vida. Así él conocerá por ejemplo qué ventajas o desventajas comporte la belleza unida a la pobreza o a la riqueza, y según las diversas disposiciones del alma; y qué producirán en su conjunto el nacimiento ilustre y la debilidad, la agilidad o la lentitud de espíritu, y otras semejantes cualidades naturales o adquiridas. Después de todo esto, teniendo en cuenta la naturaleza de su alma, estará en condiciones de elegir una buena o mala carrera. Y llamará mala, a la que lo hará más injusto, y buena a la que lo convierta en más justo: sabemos nosotros que el resto nada cuenta, y que tal elección es la mejor que podamos hacer para esta y para la otra vida. Es necesario conservar irremovible hasta la muerte esta conciencia...» (3).

Pero ¿cuál es el punto de arranque, cómo orientarnos para ponernos de modo reflejo el problema de la vida? Advirtiendo que pueden ser tantos y tan diversos los estímulos a la reflexión, que sería cosa vana incluso el intentar sencillamente agruparlos, tengamos presente sobre todo una distinción que se puede considerar como la llave de oro para orientarnos en el problema de la vida. Y la distinción es ésta: cuando se habla del problema de la vida, del destino humano, nos referimos principalmente al problema del alma, del hombre interior. Urge la antigua instancia socrática: *conócete a ti mismo*; es necesario un examen siempre renovado del problema siempre antiguo y siempre nuevo: hombre, conócete a ti mismo, conócete a ti mismo no como cuerpo, como poseedor de riquezas, sino como espiritualidad, como interioridad, como hombre interior. Y una vez más, se oye la palabra avisadora de Platón, palabra que halla su confirmación, su aliento y fundamento en el pensamiento cristiano, que para nada sirve la posesión del mundo si el hombre pierde su alma, y resuena amonestadora la palabra platónica, porque da en el blanco con la palpitante actualidad del ejemplo que trae.

Abramos el Protágoras: es la madrugada. Un joven ateniense, Hipócrates, va a casa de Sócrates, llama con insistencia a la puerta, y apenas le abre, se precipita en el cuartucho donde dormía el indagador de las almas, y le comunica que ha llegado Protágoras, a cuya escuela

piensa presentarse. Pero él ignora qué enseña Protágoras. Sabe que es hábil en el conversar, sabe que es un sofista, pero qué enseñe precisamente, Hipócrates lo ignora. A este punto, resuena amonestadora la voz de Sócrates: «Y bien, ¿te das cuenta a qué peligro vas a exponer tu alma? Si debieras confiar tu cuerpo a alguno con el riesgo de que te lo cure o empeores, ¿no lo pensarías largamente si te conviene el confiárselo o no, pidiendo el consejo de los amigos y de los parientes, y pensando sobre ello varios días? Y el alma, a la que tú aprecias más que al cuerpo, en la que reside, según que sea buena o malvada, toda tu felicidad o tu infelicidad, sobre ésta, no has pedido consejo ni a tu padre, ni a tu hermano; ni a ninguno de nosotros, tus amigos, si te conviene ponerla o no, esta tu alma, en manos de este forastero, apenas llegado; sino que apenas oíste hablar de él ayer tarde, y antes de alborear, estás ya aquí, y sin parar mientes ni preguntar a nadie si debes o no ponerte en sus manos, estás dispuesto a disipar tus bienes y los de tus amigos, como si ya hubieras decidido el darte enteramente a Protágoras, al que ni siquiera conoces, como me has dicho, y con quien jamás has hablado?

Lo llamas sofista, pero qué puede ser este sofista, a quien estás para confiar tu alma, es evidente que lo ignoras.» Y continuando en su amonestación enuncia una doctrina, que es necesario tener siempre presente: hay diferencia entre los objetos que se refieren al cuerpo, y las noticias que dicen relación al alma. Comprado un objeto, podemos examinar su naturaleza para ver si conviene o no a nuestra salud; pero con las doctrinas no sucede así. Apenas recibidas, manifiestan sus efectos, buenos o malos; el tenerlas y el poseerlas, el recibirlas y el nutrirse de las mismas, son todo uno.

Continúa Sócrates: «Si tú estás, pues, en condiciones de conocer cuál de estas doctrinas es útil o nociva, puedes ir a comprarla con seguridad sea a Protágoras, sea a cualquier otro: de lo contrario, amigo mío, cuida no pongas en riesgo lo más precioso que tienes, jugándolo todo a una carta. Porque la compra de las doctrinas, es, en efecto, mucho más peligrosa que la de los alimentos. Porque quien compra comidas o bebidas a los almacenistas o a los tenderos, puede llevárselas en diversos recipientes, y decidir, antes de ingerirlas, llamando a un buen catador, qué es lo que puede comer o beber y qué no, y cuándo y cómo: de modo que no corre gran peligro con su compra. Pero las doctrinas no se pueden retirar en un distinto recipiente, y es necesario, que después de haber uno pagado el precio, recibida y aprendida y adentrada la doctrina precisamente en el alma, se vaya pervertido ya o mejorado» (4).

Así pues, la palabra tiene una eficacia inmediata, pero sin excluir, naturalmente, efectos a largo alcance no sólo por lo que se refiere a la palabra escrita, que se transmite a los cercanos, y a los lejanos, en el tiempo y en el espacio, sino también en el mismo que la recibe y la madura dentro de sí con su propia reflexión. Luego, ya sea palabra de vida ya de muerte, es germen fecundo que se propaga sin límite alguno en tanto que exista un pensamiento capaz de hacerla revivir dentro de sí. ¿Y cuál es la palabra de vida, cuál es la palabra de muerte?

(4) PLATÓN: *Protágoras*, c. V.

Parece que ya llegamos al tema, tema que por lo demás, no hemos perdido nunca de vista; nos acercamos a su punto central, lleno de dificultades. He dicho palabra de muerte, palabra de vida. Aludo, es claro, a doctrinas falsas, y a doctrinas verdaderas. Debería quizá o podría decir palabras falsas y palabra verdadera, porque la verdad no parece que pueda ser diversa, múltiple, mientras debería decir palabras falsas o de muerte, porque el error tiene la propiedad de cambiar de forma, de presentarse siempre revestido de nuevas reflexiones para poder atraerse las inteligencias creadas para la verdad.

Pero no nos dejemos engañar por las expresiones verbales. El error es uno, en cuanto negación de la verdad; pero en el esfuerzo de negar la verdad se convierte en múltiple sea porque múltiples son las inteligencias que lo piensan, sea porque múltiples son los aspectos de la verdad, que cada vez se esfuerza en negar. Así, la verdad es una sin duda ninguna, si la consideramos absolutamente, pero siendo ésta infinita, y siendo nuestras mentes finitas, no pueden abrazarla totalmente, he ahí por qué se nos presenta múltiple, pues múltiples son los sujetos que la buscan, que la contemplan; pues diversas son las fases de investigación humana en su definido camino hacia la verdad. Lo que es uno en sí mismo, nos aparece como múltiple; pero unidad y multiplicidad no se excluyen, sino que se armonizan, porque entrambas son verdaderas, por referirse la unidad al objeto, y la multiplicidad a los sujetos (5).

Múltiples son, pues, las palabras humanas, verdaderas o falsas, lleven consigo la vida o la muerte. Múltiples, y complejas, también porque un corte preciso entre la verdad y el error, sólo en teoría es posible hacerlo, mas no en la práctica. El error es como el mal: no subsiste en su desnudez, se alimenta de la verdad, se nutre de la verdad, exagerándola, falseándola. El poder de la voluntad es terrible, pero es difícil descubrir en pensadores auténticos, la voluntad del mal (6). Su error

(5) La verdad es una en su fuente, pero es como un polígono que tuviera infinitos lados. Las mentes finitas ven alguno de sus lados, pero la multiplicidad de las visiones, el progresivo conocimiento que por parte del hombre se adquiere de la verdad, no implican la subjetividad de la verdad que se conoce, ni su multiplicidad. Aumenta *mi* conocimiento de la verdad, se dilatan, siempre por lo que a mí atañe, los horizontes de la verdad, pero la verad en sí resta siempre una e inmutable. No es la verdad, la que aumenta o crece en mí, soy yo quien crezco en la verdad. Todo el espiritualismo cristiano, de San Agustín a San Anselmo, de San Buenaventura a Gioberti, a Rosmini, acepta este punto de vista. La negación del objeto —la verdad— es absurda en tanto grado cuanto la negación de los sujetos —las personas individuas que hacen propia la verdad—; quien niega la objetividad de la verdad en nombre de la creatividad del sujeto, anula, junto con el objeto, la misma subjetividad, porque la priva de la racionalidad, que es exigencia de objetividad; quien niega la subjetividad, en nombre de la cualidad absoluta de la verdad, destruye la verdad misma, hace vana la obra de la creación, porque ignora que la verdad es difusiva de sí misma, que lo inteligible pide un inteligente, que la creación toda, sin el pensamiento creado, y por lo tanto sin las subjetividades creadas, no tendría valor en sí alguno, porque quedaría sin conciencia, porque ignora, desconoce que la exigencia del bien es el ser amado, la exigencia de la verdad es el ser conocida, y no hay amor, no hay conocimiento, sin posesión, es decir, sin la obra de la creaturas racionales, que hacen propio el bien o la verdad.

(6) El mal es privación de bien; el error, privación de verdad; subsisten sólo a condición de no mostrar su verdadero rostro. Por otra parte, la negación

lo es, sólo porque su reflexión no ha sabido leer en la verdad de la intuición, sólo porque los estímulos recibidos han sido inadecuados. Errado en su conjunto un sistema, presenta notables aspectos de verdad en sus partes, y el mismo grandioso intento de resolver el problema del ser manifiesta ya un carácter positivo, la grandeza de la mente que lo ha construído. Me refiero a los grandes pensadores, pues no juzgo dignos de consideración los intentos que el innumerable vulgo de los pseudofilósofos nos presenta a cada paso, como si la verdad pudiera ser patrimonio reflejo de todos aquellos que pasan por hombres de filosofía, sólo porque pescan en el vocabulario las palabras que los filósofos emplean.

Sin embargo, la equivocada solución del problema del ser, se manifiesta como palabra de muerte, si no se llega a descubrir el aspecto de verdad que oculta, si la reflexión consciente no es capaz de considerar el sistema equivocado como un escalón, que superado, hará resplandecer la verdad con una mayor luz. Ahora bien, al considerar algunas de estas soluciones erradas del problema de la vida, sin duda que se presentan como las más negativas la solución diletantística del problema de la vida, y la solución pesimística, de la cual quizá es un aspecto la precedente. Son dos concepciones que niegan un valor a la vida, aun cuando parece que siguen dos vías opuestas, regodeándose la primera en un cualquier placer, que le es posible aprovechar de vez en vez, negando la otra valor a todos aquellos fenómenos, que presenta la vida y que el esteta regusta mostrando su rara habilidad de refinado.

Para el esteta, la vida no tiene valor, no tiene un fin. La razón no saber encontrar la verdad, cuantas soluciones del problema de la vida intenta la razón, tienen todas el mismo valor. Todas verdaderas, todas falsas; todas verdaderas para la mente que las enuncia y para el instante en que son enunciadas; todas, falsas, porque destinadas a ser superadas, negadas, arrinconadas. Se mirará incluso con simpatía todo el hermoso castillo que la humanidad ha construído durante tantos siglos para resolver el problema de la vida; pero esta simpatía lo es sólo en la superficie, no tiene otra finalidad, que la de aspirar ese determinado perfume que la solución intentada tiene, sin que para nada se sienta uno empeñado. A la multiplicidad y vanidad de fenómenos, con que la vida se presenta y se disuelve, responde una multiplicidad de posiciones en el esteta que goza de todo sólo porque de nada goza efectivamente, y cree en todo, sólo porque en realidad, nada subsiste para él.

A la vanidad del ser, responde con su sonrisa escéptica, a las pequeñeces de los fenómenos a través de los cuales la nada parece presentarse como el ser, responde con su ironía, signo, como dice Blondel, de «una especie de soberanía del yo, que se deshace de toda regla externa, para desplegar libremente su señorío despegándose de toda obra hecha, sin otro objeto que la satisfacción propia, y el propio goce: se adueña, por así decirlo, de las leyes y de las cosas. Esta exaltación de la persona, siempre dispuesta a reafirmarse y a dominar cuanto de más

---

absoluta del bien y de la verdad parece absurda: nadie quiere voluntariamente el mal, había advertido la antigua sapiencia (Sócrates-Platón), y otra muy más sublime sabiduría ha invocado del Padre el perdón para aquellos que obran el mal, porque no saben lo que se hacen.

elevado hay fuera de ella, es la forma teórica de ese egoísmo trascendente, que corre tras la voluptuosidad del juego en la acción» (7).

La vida no tiene valor para el esteta, tampoco lo tiene para el pesimista. Esta mentalidad, ya se presente sutilmente alimentada por razones filosóficas, ya de libre desahogo a la amargura del sentimiento, es una mentalidad difusa. Se refiera a la vida terrena, abrace en su desoladora negación a la realidad toda, tiene por fundamento la siguiente convicción: la vida, ya sea realidad, ya ilusión, es un mal. Mal es la vida del hombre, dolor es la existencia toda, y ya se ponga como fundamento de tal afirmación una voluntad ciega de vivir o un poder ciego, que domina para daño común, la conclusión que se saca es siempre la misma: mejor no vivir, mejor aniquilar en nosotros la voluntad de vivir, y, en espera de que venga la muerte libertadora, pregustemos con la fantasía el anonadamiento en el grande mar del ser, nos contemplemos casi a nosotros mismos en el acto del progresivo anonadamiento, como un átomo fugitivo, como un fragmento de estrella, que rápidamente se extingue en su veloz carrera a través de los infinitos espacios celestes.

La consideración del infinito espacial y temporal, alimenta la desolación del alma en pena; las largas edades de la historia, los vanos vestigios, que todavía afloran, como si fueran tentativas de una vida que se niega a morir del todo, suscitan la piedad del pensador que las contempla y anticipa su desaparición; como desvanecidos para siempre, porque arrastrados por las fugaces alas del tiempo, son los imperios, y las glorias y los honores.

En esta desolada visión, en la que la muerte es la única realidad, que subsiste, necesariamente queda anulado todo valor, porque en la triste realidad de la nada, ninguna luz resplandece. El mundo del pensador pesimista, es un cielo sin estrellas, una noche tan profunda, tan negra, que únicamente el sentido de la nulidad del propio ser se le puede parangonar dignamente. A la vanidad del objeto, responde así la vanidad del sujeto; pero la vanidad del objeto, parece ser consecuencia de la vanidad del sujeto. El ser, sea el que sea, se cree o se considera la nada; sólo porque se siente que ninguna consistencia tiene el ser mismo del sujeto.

El esteta ha querido salvarse a sí mismo en la infinita vanidad de la nada de la existencia; pero este intento suyo corre el riesgo de hacer vano incluso al sujeto obligado a vivir innumerables vidas, con el incesante variar de los fenómenos. La afirmación de sí mismo es, en el fondo, en el esteta, una continua negación propia, una negación que oculta una verdad, la afirmación del ser.

El fundamento de la mentalidad del esteta será la mentalidad panteística; yo prefiero resaltar que tanto en la postura del esteta cuanto en la del pesimista, en el fondo hay un humanismo, que oculta su verdadero ser, tras la burlona sonrisa o tras la inconsolable negación, y este verdadero ser, es la exigencia, positiva, de vivir cumplidamente. Esta mentalidad es un humanismo: un humanismo que llega a resultados negativos únicamente porque pone como objeto esencial de las aspiraciones del hombre, la vanidad del mundo, cambiando por verdadero

(7) BLONDEL: *L'Azione*, vol. I, p. 46, nota 2, Firenze (Vallechi), 1930.

ser lo que, en sí considerado, ha sido hace tiempo considerado como no-ser.

El tiempo con sus ilimitadas riberas, el espacio, con su ilimitada inmensidad, desasidos de la inmanencia de la eternidad, la *mimesis* de este mundo, no inserida en la *metessis*, no pueden menos de engendrar una concepción pesimística (8). Pero la visión de la verdad integral, coloca en su justa luz la exigencia inexpresada en los sistemas parciales. La plenitud de la vida, a que aspira el hombre, plenitud, a la que renuncia el pesimista abiertamente, porque reconoce que en el tiempo desarraigado de la eternidad, en el presente que ignora el porvenir, en el *cosmos* que ignora la *palingenesis*, no puede haber goce para el hombre, mientras que el esteta simula su derrota quitando valor intrínseco a ese juego, en el que disuelve junto con el objeto, el sujeto mismo: esta plenitud de la vida es lo positivo a que ambos aspiran.

Pero la mentalidad humanística, que es la base de estas especulaciones, si indica de lejos la verdad, de por sí misma no puede justificarla. Una vez más, la mentalidad del antiguo Protágoras, en mentalidades acaso más avisadas de cuanto lo pudiera ser la del pensador griego, muestra su insuficiencia, su cortedad: todo hombre es medida de la verdad, porque no se admite una verdad, que, superior a cada una de las mentes, haga posible la justificación de los valores espirituales. Que cada hombre sea medida de la verdad, significa que la verdad muda con los cambios de los tiempos, con las mutaciones de mis actos de conocimiento; significa que entre verdad y error hay una solidariedad tal, que la una no puede existir sin el otro, como la sombra sigue al cuerpo, como la luz brilla sólo porque hay tinieblas que iluminar.

Pero las deficiencias de la mentalidad subjetivística, no son únicamente teóricas. El esteta, lo hemos visto, adopta una postura decidida en la práctica. La vida es un juego, y las etapas de este juego están constituídas por el placer siempre variado. Esta postura, traducida a la práctica grosera de las multitudes, constituye el utilitarismo, carcoma de la sociedad actual. La esencia del utilitarismo es el egoísmo: egoísmo de quien posee, egoísmo de quien nada tiene. Quien posee es egoísta, porque no ve sino el propio yo, no conoce a la humanidad paciente, ignora la fuerza del sacrificio, son palabras vanas para él el amor, la fraternidad, la humanidad, y el sacrificio de la cruz, absurdo. Igulmente egoísta es quien no posee, porque en el fondo de su corazón, si bien obligado casi por la indigencia, habita el deseo de poseer para tener su revancha contra quien posee.

El problema del valor de la persona, de la dignidad de la persona, lo ignoran los unos y los otros, y tampoco otros valores espirituales se ven en el horizonte de esta trágica noche, que es la mentalidad utilitarística. Pobres y ricos luchan por el mismo ideal: la riqueza, el

(8) Que lo sensible sea un no-ser, es una verdad antigua, que se ha apropiado la mentalidad espiritualística. Enérgicas afirmaciones de este punto de vista podemos ver en Platón, S. Agustín, S. Anselmo, Rosmini, Gioberti, y una prueba de cómo desembocan necesariamente en el pesimismo los que toman por ser el no-ser la tenemos en Giacomo Leopardi.

bienestar, la posesión de la tierra, para más gozar o simplemente, para gozar: la lucha se origina únicamente porque el objeto al que tienden las ansias de los contendientes está en las manos de los unos, y no en las de los otros. Lucha atroz, resultado dudoso, paz imposible de alcanzar. Imposible la paz si el rico continúa reteniendo para sí su riqueza; imposible la paz, si el pobre arrebata al rico su riqueza; y lo mismo si el pobre sigue siempre agitándose, si su lamento no es escuchado, si su deseo no viene saciado; imposible, porque si el pobre obtiene la riqueza, precisamente porque privará de ella al rico, el deseo del bien perdido, la ira por la derrota sufrida, empujará a la revancha al desheredado.

Parece un contrasentido invocar el nombre de Dios en esta lucha. Se invoca al dios pagano donador de ricas mieses y sólo de ricas mieses, se invoca a la autoridad soberana únicamente para sancionar con una autoridad suprema, inapelable, la injusticia convertida en sistema de vida, y la teoría del bienestar material se traslada a Dios, que es considerado como un contable del haber y del deber, y más del haber que del deber.

Trágica visión de la humanidad dividida en bloques enormes de pueblos armados los unos contra los otros, sólo porque los ciega la incomprensión, porque una falsa filosofía apoya su modo de obrar. La especulación filosófica no vive, no, en las nubes. La acción, no lo olvidemos, nace del pensamiento, y es vano ir a buscar la concordia en la acción, si antes no se encuentra la concordia en el pensamiento. Pero ¿cómo hallar la concordia del pensamiento con doctrinas que niegan la posibilidad misma de pensar, toda vez que cada hombre se cierra en sí mismo, no tiene otro horizonte que la tierra, que lo cubrirá, no tiene otro criterio de verdad que lo útil para ese cuerpo que ha de perder, ignorando su verdadera naturaleza, que es naturaleza espiritual, su verdadera finalidad, que es celestial y no terrena?

¡Extrañas aventuras del humano pensamiento! Jesús afirmó que su reino no es de este mundo, y los hombres, olvidando su mensaje, han querido construir en este mundo su reino; ha dicho Jesús, que la patria del cristiano es el cielo, y el pensamiento humano, persistiendo en la línea del pensamiento pagano, ha considerado como fin, su habitación en la tierra, y a la tierra, con vergonzoso geocentrismo, ha hecho servir al cielo todo. Digno marco del egoísmo de las relaciones sociales, de la angustia de su horizonte, es el geocentrismo; extraño contraste con el deseo del infinito, que Dios puso en el corazón del hombre (9) forma la concepción contingentista de la realidad.

Después de varios siglos, que Copérnico abrió nuevos horizontes a la vista humana, el pensamiento humano ha seguido sin embargo apegado todavía a ese geocentrismo que es la manifestación de su egoísmo, de la filosofía contingentista que ha sabido construir, olvidando la nueva inspiración, que abrió el mensaje cristiano a sus meditaciones. Infinito Dios, con infinidad en acto, infinito potencial el hombre, con infinidad potencial que va desenvolviéndose en el tiempo, actuando esta infinita virtualidad que nos constituye, y la va actuando sucesiva-

(9) Es el caso de traer a colación el clásico texto agustiano: *Inquieto está nuestro corazón, hasta descansar en Dios.*

mente, pero precisamente porque hay tiempo y sucesión, no son posibles al hombre en el tiempo, la posesión, la felicidad, a que aspira... Se ha escrito: «El tiempo desmenuza la posesión de las cosas, en tantos pequeños instantes, que son infinitamente pequeños, y no pueden hacernos dichosos; porque la felicidad nace de lo infinitamente grande. Tiempo y posesión son incompatibles» (10). La derrota que inflige el juego de la vida al diletante, la desolada confesión del pesimista, son una prueba elocuente, como las luchas por la posesión de un plantel, que tan feroces nos hace, son un trágico cuadro de esto.

Hay que cambiar la postura, lo que equivale a decir, que hay que volver a proponer el problema de la vida sobre nuevas bases, nuevas, y no obstante antiguas, pues se trata no ya de abandonar una especulación plurisecular, sino de potenciar esta misma especulación, de purificarla de las escorias, que han desviado su lógico desarrollo; de retornarla a sus orígenes, los cristianos, ya sea que nos refiramos al Cristianismo como revelación sobrenatural, ya lo hagamos al Cristianismo, como revelación, manifestación natural, propia del acto creador, que ha impreso, como un sello imborrable, en la mente de todo hombre, la semilla del Verbo (11), revelación y manifestación natural de la divinidad, de la cual, la sobrenatural constituye una integración, una mayor plenitud, y a la vez una luz, porque en la fatigosa vía de la reflexión consciente, el hombre reciba una ayuda para conocerse a sí mismo.

Porque una vez que la mente ha establecido el justo punto de vista, desde el cual contemplar el problema de la vida, será cuestión de fijar más y mejor dicho punto, pero no es posible, si en realidad se quiere avanzar, abandonar la conquista ya adquirida para el patrimonio humano especulativo. Ahora bien, este punto central, desde donde la *mónada* humana considera la totalidad del ser, es el hombre; el antiguo *conócete a ti mismo*, lema divino que hizo suyo Sócrates, es también el lema de nuestra investigación, investigación, que supera a la del antiguo pensador, sólo porque tenemos más de dos milenios de especulación que utilizar, sólo porque podemos disponer de la revelación sobrenatural, que nos ilumina a nosotros mismos.

¿Y qué nos dice hoy este antiguo lema? Nos dice que el valor de la persona humana es sumo, que el hombre tiene razón de fin y jamás de medio, que la única imagen creada de la divinidad es el pensamiento creado, que el hombre es parte y al mismo tiempo cima de la naturaleza, que sólo en el hombre, porque inteligente en acto, adquiere ésta significado y valor; y que por ello es el hombre el cerebro del mundo, el corazón del mundo, sol inteligible que ilumina y convierte en inteligibles en acto las relaciones todas de las cosas, como hace visibles al ojo físico todas las cosas, el sol sensible. Es, si se quiere, un microcosmos, pero con esta diferencia esencial, que abre un abismo entre esta concepción y la del antiguo naturalismo, que el hombre es un microcosmos inteligente, y lo es porque es esencialmente un *teocosmos*, toda vez que ha sido creado a imagen de Dios, y que participa, con su

(10) Gioberti: *Protologia*, vol. II, p. 505.

(11) Aludimos a la sugestiva doctrina de San Justino, Mártir (Apología, II, 13), quicio de la doctrina de la iluminación, virtualmente fecunda en verdades infinitas.

intuición (12) de la vida divina que se manifiesta en la vida de lo creado precisamente con el acto creador.

Es pues, el hombre *microcosmos* sólo porque es esencialmente *teocosmos*, espejo viviente de la divinidad, de la cual brota este universo, que se nos da informe, únicamente para que lo podamos transformar con el arte, es decir con la multiforme actividad humana. El hombre es teocosmos porque ha sido creado con una función precisa en los órdenes de lo creado, la de ser un *cooperador* (13) de la obra divina, cooperador en la ciencia, cooperador en el arte que depende de la misma. El progreso del hombre en el orden de la inteligencia está ligado al progreso de la inteligibilidad de la naturaleza en un sentido vastísimo, en los diversos ramos de la humana actividad, documento elocuentísimo de los lazos que atan al hombre con la naturaleza.

Pero estos lazos, de ningún modo son los del antiguo geocentrismo, que desemboca con lógica consecuencia en el utilitarismo del humano egoísmo; son por el contrario los lazos, que establece la especulación espiritualística toda vez que la tierra misma es un cuerpo celeste, y aspira también ella a una suya peculiar felicidad, trámite el hombre, trámite, las inteligencias creadas, dondequiera se hallen éstas diseminadas en la infinidad de los mundos que constituyen el universo creado por el más magnífico de los señores, por el más difusivo de los bienes. En lugar de hacer corpóreo al hombre, terrena su finalidad, el cooperador divino en las órdenes de la creación, hace celeste a la tierra, aporta a la misma, conscientemente, el anhélito del infinito.

Si tal es el hombre en sí mismo, y en relación a la realidad creada, tenía sobrada razón Sócrates en alentar al conocimiento de sí mismos (14), porque es precisamente en el conocimiento de sí mismos, que como en un espejo, se refleja toda la realidad, la creada y la increada; la creada en la increada, trámite el estímulo de esta misma realidad creada que nos rodea, y de la que formamos parte, y que en nosotros se eleva. Estímulo, es decir, experiencia, experimento, obra creadora siempre, nunca inerte reflejo de una realidad se nos imponga desde el exterior. Y no puede imponerse desde el exterior, únicamente porque en la persona creada se halla la inteligibilidad de la naturaleza, sólo porque el pensamiento creado tiene conciencia de sí mismo. El ser que *no sabe* que existe, que no dice *yo*, para la filosofía espiritualística,

(12) Los términos: *intuición, visión, manifestación, cointuición...*, son familiares a los pensadores que hablan de la doctrina de la iluminación. Equivale a conocimiento natural, acto primero de conocimiento, obra divina y no obra humana, conocimiento innato y concreto con el espíritu humano, etc.

(13) Doctrina es esta de la cooperación de las causas segundas, especialmente del hombre, que pensadores como Santo Tomás y Gioberti, han aclarado plenamente. La fecundidad de esta doctrina es inmensa en todo el campo del humano saber, y de la acción humana, tiene un alcance concretamente cósmico, porque se refiere a todas las fuerzas creadas en el estado de virtualidad.

(14) Sabemos que el pensamiento cristiano no ha tomado tal cual el lema socrático-platónico (aun cuando en estos pensadores tiene una profundidad insospechada), y esto principalmente por las meditaciones agustinianas imbuídas del sentido del misterio, toda vez que el alma humana, considerada a la luz de lo infinito, ha manifestado grandezas y horizontes ilimitados (recordemos, por ejemplo, las páginas de las Confesiones sobre la memoria, o las de Escoto Erígena, inspiradas en San Agustín, sobre la no conoscibilidad del hombre, por espejo de una realidad infinita...).

no subsiste en sí mismo, existe sólo para aquél, que está dotado de conciencia.

Rosmini en líneas estupendas escribe: «L'ente che non sa di vivere, non vive a se stesso; l'ente che non sa punto di'esitere, non esiste a se stesso. Acciocchè dunque un ente viva ed esista a se stesso è necesario che abbia la consapevoleza della propria esistenza e della propia vita. Colui dunque (fijómosnos bien en esta palabra *colui*) che non vive e non esiste a se stesso, perchè non ha alcuna conscienza, non e: sara qualche altra cosa ma *lui* non e: poichè, che cosa sarebbe questo *lui*, che non sa niente affatto del proprio esistere, e del proprio vivere. Si supponga pure che ci sia l'esistere, che ci sia il vivere; ma il *lui, non* c'è; è un vivere e un esistere senza subietto senza uno che veramente viva e veramente esista. L'esistenza dunque perfetta, come pure la vita perfetta, esige l'intelligenza, poichè solamente il principio che sa di esistere o di vivere, è colui che vive ed esiste veramente» (15).

Pero si así es, como indudablemente lo es; decir realidad y decir conciencia es todo uno. Habrá granos infinitos en la conciencia, en la inteligencia, incluso en la inteligibilidad, pero a la conciencia no se escapa. Desde este punto de vista, escribía a su vez Gioberti en páginas, que meditará la especulación de las generaciones venideras: «¿Qué es el dinamismo, la vida universal de la existencia? La evolución de la mentalidad, que es como decir la historia de la conciencia desde sus albores hasta los últimos progresos. Toda realidad es conciencia o inicial y potencial, o actual: y realizada. La realidad en efecto, no es tal, si no se posee a sí misma, si no se refleja en sí misma, si no es idéntica a sí misma. Esta identidad y reflexión intrínseca es la conciencia. Así pues, conciencia y realidad son sinónimos. Dios y el universo son igualmente conciencia; la una, infinita actualmente, y la otra potencialmente. Fuera de la conciencia, no hay nada, y nada puede haber. Existir, pensamiento, conciencia, todo es uno. Los diversos grados y estados y procesos de la realidad, no son sino los de la conciencia. Y la conciencia es el alma; por lo tanto, el alma es todo. Este psicologismo trascendente es el verdadero ontologismo. La intuición de esta verdad es la parte peregrina y profunda del sistema de Fichte. El resto, es antropomorfismo. Descartes lo anunció sin reparar en ello, cuando dijo: yo pienso, luego soy. Pero no tuvo el mínimo barrunto de los tesoros, que se encierran en esta sentencia. Se parece a uno que encuentra un diamante, lo coge, lo usa, y lo vende como si fuera un pedazo de piedra, un pequeño cristal, un botoncillo de vidrio» (16).

Poniéndonos en el punto de vista del valor de la persona, de la centralidad de la conciencia, no nos queda sino sustituir a una concepción utilitarística o materialística de la realidad, por lo menos en sus conclusiones prácticas, una concepción espiritualística, que sin despreciar ninguno de los aspectos de la realidad, se aprovecha de todo, porque todo cuanto ha sido creado, bueno es, y tiende y sirve al hombre, como

(15) ROSMINI: *Teosofia*, vol. III, n. 745.

(16) GIOBERTI: *Protologia*, vol. II, pp. 506-507. Estas doctrinas de Rosmini y de Gioberti merecían un amplio comentario, para evitar que sean mal entendidas. Es una interpretación, la suya, de la doctrina de la creación divina por un lado, y de la doctrina de la cooperación de las inteligencias creadas

persona, como espiritualidad, y no como hombre económico. Revalorizando la persona en cada hombre, moralizando esta concepción, entonces aun la realidad económica, y digo de intento realidad económica, por ser un dato de experiencia que nadie puede ignorar, podrá revestirse de la luz purificadora de la persona, pues que todas las cosas son puras para los puros. Hay que poner en juego la propia fe.

El Cristianismo es imbatible como doctrina, y pienso que también es imbatible como práctica de vida, porque capaz de resolver justamente cuantos problemas nos angustian. El acartonarse, el desesperar, el intentar resolver el mal con remedio insuficientes, comportan, a mayor o menor plazo, la quiebra de nuestros intentos. La realidad, que es vida; no se puede parar con la indiferencia, con la negación, con la ignorancia por nuestra partes, con nuestro rehuir. Es necesario pacificar las inteligencias, es necesario pacificar la sociedad, es necesario precisar bien el problema supremo: el pensamiento moderno, la sociedad moderna, la vida moderna, han roto con el Cristianismo, el cual, encerrado en la torre solitaria de sus doctrinas, es incapaz de permear la realidad, ha sido desmentido por la vida, o cabe una reconciliación? ¿Dejará el mundo de ser cristiano, o volverá a serlo? ¿Y con qué condiciones? ¿O quizá los términos del problema deben ponerse de distinto modo, en el sentido de que las instancias sociales, en cualquier campo del pensamiento y de la acción, no son instancias, que al pensamiento y a la vida cristiana sean extrañas, sino que son una aportación del pensamiento cristiano, de la vida cristiana? Y en tal caso, ¿cuál será nuestra misión?

Quede bien claro: nada de cuanto es humano, y por lo tanto nada de cuanto es bello, verdadero, bueno, es al Cristianismo ajeno, es algo que éste deba tomar del exterior, y no puede serlo, porque es precisamente del Cristianismo, de donde ha venido la palabra que ha librado al hombre, de la esclavitud del pecado, del error, del mal, de la miseria, de la política. Se necesita quizá una sola cosa, que el cristiano, se acuerde de ser efectivamente tal, de vivir integralmente su fe, de arrostrar resuelta y corajudamente la cuestión, porque la solución no puede sufrir demora.

Es hora de entrar en el arca, decía en una de sus predicaciones a los Florentinos, Savonarola, es hora de guiar la navecilla del mundo, porque el mar está borrascoso y hace falta un buen piloto. La tripulación está inquieta, porque cree que sólo vale la multitud, el número, la cantidad, ignora que la dirección no puede venir sino del pensamiento integral, ignora no ya sus propios males, aunque se agite tanto y tan descompuestamente, sino cuál es exactamente el remedio de esos males. No se desprecie a la multitud, sólo porque no se la posee reflejamente; la elevación de la plebe; su rescate, se ha dicho hace un siglo, anticipando, adivinando las dificultades presentes es una necesidad de la edad moderna, pero este rescate de la plebe no puede menos de ser obra del pensamiento.

El pensamiento divino ha creado el mundo, y lo rige y conduce a su fin a través de caminos que no siempre nos es posible entender; el pensamiento creado, el humano, debe cooperar a este fin, pero puede cooperar únicamente a condición de que se ponga como la sal del mun-

do, sólo a condición de que se manifieste como una antorcha que ilumina, guía, conforta. Quien se asoma a la vida, quien la mira ya casi desde su ocaso, quien la vive duramente, cuantos hijos de los hombres viven, no pueden sustraerse a la vida, ni siquiera con la renuncia. Debemos navegar, tenemos que luchar, somos cooperadores del bien obrando como hombres que tienen sentido de su responsabilidad, conciencia de su propia fuerza, de su propia misión, que saben incluso arriesgarse, si es necesario. Si la fuerza propagadora del mal es inmensa, no menor es la fuerza de difusión que posee el bien, diría más bien, que es mayor, porque puede obrar libremente, o la luz del sol.

Pero se necesita en el pensamiento y en la acción, el firme propósito de trabajar, se necesita escoger los medios, se necesita proponerse de modo concreto el fin que cada uno de nosotros se fija con su propia obra. No basta la buena voluntad, si no se tiene competencia, y a nosotros que vamos a la vida a través del camino de la meditación, creo que se nos pide una misión inmensa, preñada de responsabilidades; responsabilidades, que están en estrecha relación con la posición social, que ocupamos, con la fuerza de difusión que posee nuestra palabra o nuestra obra. La vida intelectual es comunión de inteligencias, conquista progresiva de la verdad, subsiste a condición de que haya un dar y un recibir un intercambio continuo, incesante, un recibir que es enriquecernos, un dar que es también en él, un enriquecer, sin que para nada indique una pérdida en el que da. Dejad que compare el don que la inteligencia ofrece de sus tesoros, al don que Dios hace de sus tesoros en el orden de la creación, en el orden de la gracia: enriquece, pero nada pierde, multiplica la riqueza en los otros, sin que su plenitud sea vea en nada disminuída.

Lo mismo acontece en la difusión del bien, en la comunicación de la verdad. Nos enriquecemos cuando recibimos porque el bien y la verdad nos elevan, porque la posesión de la verdad y del bien nos empeñan totalmente; pues es verdad que, si nada tenemos que no lo hayamos recibido, es también verdad esto otro: nada tenemos que no lo hayamos conquistado. Y el dar es una forma de renuncia, una forma de sacrificio, pero es aquella renuncia, aquel sacrificio, que fructifica para nosotros y para las otros. La conquista del mundo por parte de Jesús vino con su renuncia a la vida, con la aceptación de la muerte de cruz; la conquista del mundo por parte de Fray Francisco vino con la renuncia a la riqueza, con el abrazarse con *madonna povertà*, con el hacerse, además de considerarse, la más humilde de las criaturas. Y si el ejemplo de Cristo es demasiado alto para nuestra fragilidad, nos sirva de conforto el ejemplo de S. Francisco y de tantos otros, de los innumerables héroes, que la Iglesia dignamente honra.

Giulio BONAFEDE.

(Trad. por Fr. L. Garayoa.)

Universidad.

Palermo.

Notas y Documentos

La unidad y la universalidad de la cultura

El día 5 de mayo recibió S. S. el Papa en audiencia especial, en la Sala del Consistorio, a los representantes del Comité Internacional por la Unidad y la Universalidad de la Cultura. En la audiencia, en la que figuraban Eugenio Montes, Director del Instituto Español de Lengua y Literatura de Roma, y Adolfo Muñoz-Alonso, Catedrático de Filosofía de la Universidad de Valencia, Su Santidad Pío XII pronunció el importante discurso que reproducimos a continuación, tal como fué recogido por «L'Osservatore Romano» del día siguiente.

«Nous avons été très sensibles, Messieurs, aux termes si élevés et si déférents de l'adresse que Nous a transmise la Présidence de votre Comité, et c'est de grand cœur que Nous répondons aux désirs exprimés dans les discours et les vœux, qui ont marqué votre séance solennelle du 15 mars dernier.

Le Comité International pour l'Unité et l'Universalité de la Culture poursuit depuis sa fondation un idéal généreux et désintéressé, digne d'être proposé en exemple à tous ceux qui veulent concourir efficacement à l'élévation morale de l'humanité. Non contents de favoriser les échanges culturels entre les peuples, vous désirez désormais travailler plus directement à la grande œuvre de paix, que Nous ne cessons de promouvoir. Volontiers Nous accueillons l'occasion qui Nous est offerte d'encourager et de bénir cet effort, car la résolution de contribuer à l'union des esprits et des cœurs correspond aux fins que l'Eglise elle-même, sur un plan supérieur, a reçu pour mission d'assurer, et Nous savons la force que la plupart d'entre vous trouvent dans cette pensée.

Une croisade comme la vôtre se heurte par sa nature même à de lourds obstacles, que seule une foi solide peut affronter: indifférence et inertie, scepticisme et égoïsme risquent d'étouffer les plus beaux élans; les fruits mêmes, que certains pourraient escompter de leur collaboration, pourraient faire exploiter à des fins particulières un mouvement, qui au contraire veut et doit demeurer universel. Mais rien de tout cela ne saurait vous arrêter: convaincus de la valeur dynamique des idées et de l'obligation qui incombe aux hommes de traduire en actes les suggestions de la vérité reconnue, vous êtes décidés à mettre au service des valeurs supérieures de la culture et de la paix les ressources de votre compétence et le rayonnement de votre autorité. Vous pensez, avec l'Auteur inspiré, que la justice produira la paix (cfr. Is. 32, 17), et vous estimez, non sans raison, qu'il existe une sorte de justice intellectuelle, condition préalable d'un monde plus fraternel, Nous voulons dire un devoir d'information et de compréhension mutuelle, qu'il faut mettre à la base de tout accord constructif, de toute collaboration profonde, de toute fédération internationale.

Cet effort de longue haleine constitue la tâche primordiale du Comité International pour l'Unité et l'Universalité de la Culture. Une si noble ambition devrait être partagée par quiconque reconnaît l'unité foncière de la famille humaine. Même ceux qui n'hésitent pas à l'admettre en théorie, reculent parfois devant les tâches pratiques qui s'ensuivent. Votre but est précisément de hâter leur mise en œuvre, d'en favoriser les conséquences. Si les obstacles géographiques à l'unité et à l'universalité de la culture, distances et climats, frontières naturelles ou étendue des océans, perdent chaque jour de leur importance com-

me facteurs externes, les conditions de vie sont encore loin malheureusement de favoriser cette égalité, que toutes les âmes généreuses appellent de leurs vœux. Nul ne peut plus en bonne conscience poser la question qu'adressait au Divin Maître, il y a bientôt deux mille ans, le légiste de l'Evangile: «Et qui est mon prochain?». Le prochain, c'est tout homme, le noir de l'Afrique centrale ou l'Indien des forêts de l'Amazone, en attente de biens spirituels plus encore que de biens matériels. Les dons de la civilisation et de la culture ont l'avantage de ne pas se perdre en se répandant, mais au contraire de croître et de s'enrichir avec les espaces qu'ils conquièrent. Cette semence de lumière et de vie, ce goût nouveau pour la vérité, la beauté, la bonté, prospèrent en tout terrain, et comme le progrès de l'esprit —quand il est conforme à la vérité et à la bonté de Dieu— appelle celui de l'âme, le patient effort de l'éducateur et du maître fraye le chemin au pionnier de l'Evangile. Les nations les plus civilisées ont eu parfois des torts envers les peuples qu'elles ont pris en tutelle; il faut reconnaître toutefois qu'elles apportaient des éléments de culture d'une valeur authentique et d'une fécondité inépuisable. Et ceux qui suscitaient dans le cœur d'autrui un sentiment d'estime et de reconnaissance pour leur propre nation, en évitant l'esprit étroit du nationalisme, ne perdaient pas leur temps: ils travaillaient pour l'unité et l'universalité de la culture.

Grâce à Dieu, à mesure que la conscience humaine perçoit plus vivement l'étendue et la portée de ses responsabilités, le règne de la vérité s'étend, des esprits chaque jour plus nombreux s'ouvrent à des perspectives plus larges, qui appellent cet ordre moral et juridique nouveau, que vous appuyez de l'autorité de votre science, de l'ardeur de vos convictions, de l'efficacité de vos initiatives. C'est pourquoi Nous souhaitons vivement la création du Conseil pour la Stabilité de la Paix, dont l'idée proposée par vous a déjà reçu bon accueil. L'activité d'une telle institution sera soutenue par la foi de ses membres dans le destin suprême de l'humanité, appelée à constituer une seule famille spirituelle, riche des trésors sans limites de son unique Créateur et Père.

Tel est le vœu que Nous formons et que Nous présentons à Dieu par l'intercession toute puissante de Celui, qui est mort non seulement pour sa nation, mais encore pour rassembler dans l'unité les enfants de Dieu dispersés (cfr. Io. 11, 51-52). Il ne Nous reste plus qu'à implorer sur vous-mêmes, sur vos familles, sur votre organisation et vos travaux l'effusion la plus abondante des grâces du ciel. En gage de quoi, Nous vous accordons Notre paternelle Bénédiction Apostolique.»

Misión de los intelectuales católicos en el momento presente

Declaración conjunta de los Metropolitanos españoles

La Conferencia de los Metropolitanos Españoles, en sus reuniones, se ocupa de los problemas religiosomorales que en cada momento presenta la actualidad en nuestra Patria. Por ello, en su última reunión, hubo de fijar su atención en las peligrosas desviaciones del criterio ortodoxo católico que, en el orden intelectual, se han manifestado en estos últimos tiempos en España.

Los pastores de almas debemos preocuparnos ciertamente de las masas obreras, que son las más; pero no debemos preocuparnos menos de los intelectuales cuyas ideas, cuyas doctrinas, cuyas propagandas son las que engendran luego y modelan los estados sociales. «Mens agitat molem»; y el inmortal León XIII comienza su luminosísima encíclica «Rerum novarum» manifestando cómo el apetito desordenado de novedades en el orden especulativo e intelectual ha sido la raíz más profunda de las luchas sociales. Si aplicamos rectamente la filosofía de la Historia encontraremos como la causa principal de los torrentes de sangre de la revolución francesa a fines del siglo décimoctavo las doctrinas anticatólicas y demoledoras de los enciclopedistas; y en nuestra España, en la historia civil y política de los cuatro decenios de 1898 a 1938, veremos cómo la desviación de los intelectuales de las doctrinas católicas trascendió el orden político al implantar una legislación (prescindimos como Obispos de la forma de gobierno) fundada en el hecho falso de que España había dejado de ser católica, para desembocar en el trágico vandalismo de incendios de iglesias y monumentos de arte y en fusilamientos de millares de inocentes, las más de las veces sin ni siquiera la parodia de un proceso. No es apasionamiento polémico el ver la relación de los hechos con las ideas; antes al contrario, es un ingenuo infantilismo desconocer la necesaria proyección del concepto que predomine en el aspecto especulativo e ideológico de la vida humana, sobre la vida social y política de un pueblo.

El concepto católico del valor del hombre se basa en la dignidad de la personalidad humana, en la igualdad de la naturaleza y en la igualdad de destino ultraterreno; pero junto a esta igualdad de naturaleza y destino, la Iglesia, conforme a la parábola evangélica de los talentos, enseña siempre la responsabilidad del uso, empleo y fructificación de los talentos recibidos. El hombre está destinado a vivir en sociedad y la sociedad necesita siempre jerarquía, y por ello, aun en los países en donde se implantó el comunimo, no se ha podido prescindir de jerarquía, que según su sentido propio y etimológico implica siempre un orden de distintos grados.

Por ello la Iglesia, que rompió las cadenas de la esclavitud, que condena las discriminaciones raciales, que ha propugnado y propugna siempre la elevación de los humildes, tiene siempre el sentido de los valores jerárquicos, no con un fetichismo idolátrico de los mismos, sino juntándolos siempre a sus grandes responsabilidades. La Iglesia fundada por Jesucristo lo fué para conducir a los hombres a su felicidad eterna, pero de tal manera que, como dice el gran Pontífice León XIII en la «Immortale Dei», en la misma esfera de las cosas terrenas es fuente de tantas y tales ventajas que no podría procurarlas mayores y más numerosas si ella hubiese sido fundada primaria y principalmente para asegurar la felicidad terrena. La Iglesia, que defiende el derecho de propiedad privada, lo defiende como un necesario desarrollo de la personalidad humana, pero a la vez necesario para el bien común, y por ello reconoce en la propiedad altos deberes sociales que limitan el mismo derecho de propiedad individual.

Asimismo reconoce como un don de Dios la sobredotación intelectual que caracteriza a los llamados intelectuales; pero les exige grande responsabilidad en el empleo y uso de sus privilegiadas facultades. «Quien tiene talento de orador —enseña León XIII en la «Rerum novarum»—, guárdese de callar; quien posee copia de bienes, cuide de no atar las manos a la misericordia; quien sobresale en el arte del gobierno, aplíquese a repartir con sus hermanos el ejercicio y el provecho.» ¡Gran vocación la del cultivador de la inteligencia, del profesor, del investigador, del escritor! Los verdaderos hombres imitan a las jerarquías angélicas en su función iluminadora de los inferiores. El profesor que forma el entendimiento del alumno para que por sí mismo halle la verdad, el investigador que aumenta el acervo de la ciencia, que muchas veces produce el progreso técnico de utilísimas aplicaciones prácticas; el escritor que sigue adoctrinando a muchas generaciones, aun después de su muerte, con sus libros; el artista que crea obras inmortales de belleza y emoción estética son astros fulgurantes en el cielo de la intelectualidad.

La Iglesia venera la ciencia como un don de Dios; ve en el entendimiento humano, que concede al hombre el dominio de todos los seres inferiores, un destello del entendimiento divino, del mismo Verbo de Dios. Por ello ha sido siempre la fautora de la cultura, la madre de las escuelas de todos grados, la creadora de las grandes universidades en el pasado y la que tiene hoy un Vicario de Cristo atento a todas las manifestaciones de la cultura humana, que se complace en dirigir su apostólica palabra y señalar directrices seguras a los cultivadores de todas las ciencias; y acuden presurosos a recibirlas los que se reúnen en cogresos de las más varias especialidades científicas.

La Iglesia siente predilección por los cultivadores de la ciencia y honra a lo genios; pero por encima de todo ama la verdad. Custodio perenne de la verdad revelada, sabe que ninguna verdad científica puede hallarse en oposición a la misma porque, como ha definido el Concilio Vaticano, uno mismo es el autor de la revelación y de la ciencia. Meras hipótesis que estén por algún tiempo de moda pueden oponerse a los dogmas, no una verdad científicamente cierta y comprobada. No estorba en lo más mínimo la fe a un intelectual ni a un investigador científico; pero todo intelectual católico debe reconocer el magisterio de la Iglesia, sobre el cual fué la instrucción que el año anterior publicó la conferencia de Metropolitanos.

Es muy profunda la afirmación hecha por Su Santidad Pío XII en el discurso que el año pasado dirigió al X Congreso Internacional de Ciencias Históricas cuando dijo: «La Iglesia no actúa solamente como un sistema ideológico. Sin duda se la define también como tal cuando se utiliza la expresión el catolicismo, *que no le es habitual ni plenamente adecuada. La Iglesia es mucho más que un simple sistema ideológico; es una realidad como la naturaleza visible, como el pueblo o el Estado. Es un organismo enteramente vivo con su finalidad y su principio de vida propios.» Por ello los fieles católicos españoles deben gozarse en pertenecer a la única Iglesia católica, apostólica, romana, cuya Cabeza visible es el Romano Pontífice, con jurisdicción eclesiástica, a la vez suprema e inmediata, en todas las naciones; y que en todas ellas tiene sus Obispos, verdaderos sucesores de los Apóstoles, que por institución divina gobiernan con potestad ordinaria las peculiares diócesis bajo la autoridad del Romano Pontífice* (1). *Los Obispos tienen también la potestad de magisterio, de orden y de gobierno, como ha creído necesario exponer recientemente Su Santidad Pío XII en dos solemnes discursos, el dirigido a los Cardenales y Obispos que concurrieron a la canonización de San Pío X y el dirigido a los Cardenales y Obispos reunidos para la proclamación de la Realeza de María. No siendo la potestad de los Obispos de una nación ni suprema ni infalible como la del Sumo Pontífice, si se desviasen en cualquier sentido serían sus enseñanzas o sus disposiciones enmendadas por el Vicario de Cristo. Este sabe lo que a cada pueblo y en cada momento de la historia conviene; y por ello, aparte de la legislación universal, establece, ya con disposiciones particulares, ya sobre todo en los concordatos, lo que es conveniente a cada nación. Por ello no es de buen católico el censurar lo que para un país determinado haya pactado el Romano Pontífice con un Estado.*

(1) Canon 329 del Código de Derecho Canónico.

Tampoco es de buen católico censurar la paternidad eclesiástica de los Obispos y de los sacerdotes. La Jerarquía incluye esencialmente la paternidad, paternidad de apostolado, de celo, de amor. Sin paternidad no hay jerarquía; aun cuando pueda haber apostolado fraternal, propio éste de los seglares. ¡Y cuán útil, cuán glorioso y fecundo es este apostolado fraternal de los seglares! En nuestros tiempos es necesario; pero ni el apostolado seglar de la Acción Católica ha de revestir ínfulas de paternidad y jurisdicción, ni el apostolado jerárquico y pastoral en la Iglesia católica puede despojarse de su paternidad espiritual.

Los Metropolitanos españoles nos creemos en el deber de dirigir un cálido llamamiento a los intelectuales españoles para que sean fieles a su altísima misión de conductores espirituales de un pueblo de tan alta espiritualidad como el hispánico, que trasciende luego de una manera especial a veinte pueblos de comunidad de religión, de lengua y de civilización. Que la cultura hispánica brille por la solidez de sus investigaciones científicas, que acepte la verdad y aun las partículas de verdad dondequiera se hallen, pero no se deje fascinar por irenismos, como los que condena Su Santidad Pío XII en su encíclica «Humani generis», de querer conciliar doctrinas antagónicas y contradictorias. Ciñéndonos nosotros a las relaciones entre la fe y la ciencia, no son las mismas entre la fe y las ciencias de la naturaleza y la fe y las ciencias que tienen por objeto a Dios y al alma. Puede un heterodoxo ser un gran científico en matemáticas, en historia natural, en biología, en medicina, y como tal ser encomiado y seguido por autores católicos, con tal que su ciencia no quiera negar alguna verdad revelada. Mas en la filosofía, que es la ciencia de las últimas causas, sobre todo cuando se trata de Dios y del alma espiritual o de los principios morales, ni cabe la neutralidad, ni se puede reconocer por un católico como maestro a un ateo o a un materialista, ni aun a un escéptico o a un relativista dogmático, y mucho menos proponerlos como maestros en estas disciplinas a la juventud.

Los grandes teólogos, filósofos y juristas que dieron renombre inmortal a nuestras Universidades de Salamanca y de Alcalá se distinguieron por su grande independencia de criterio, así en cuestiones teóricas como en cuestiones jurídicas que se referían a los Poderes públicos; pero se movieron siempre dentro de la ortodoxia católica. Es un honor de nuestra España que en ella no hayan florecido escuelas heterodoxas, como lo demostró el grande historiador de la cultura española Marcelino Menéndez y Pelayo, cuyo centenario estamos este año celebrando. En él tienen un gran maestro y modelo los intelectuales españoles. Asombrosa su lectura de autores españoles y extranjeros, gran amplitud de criterio, caridad y dignidad en las discusiones, pero fidelidad inquebrantable a la ortodoxia de la fe y al Magisterio de la Iglesia. Imítenle los intelectuales católicos en su vocación al estudio, los universitarios en el respeto y veneración que tuvo a sus mejores maestros, en su noble magisterio de profesor y de escritor los profesores y escritores.

Dios es el Señor de las Ciencias y es quien comunica los dones de ciencia y sabiduría. Sientan toda la responsabilidad los intelectuales del uso que hagan de los dones recibidos. No se confunda nunca la verdadera y sólida ciencia con la fascinación de novedades o un mero atrayente estilo. Sólo la verdad del Señor permanece eternamente. Haga Dios que en España, hoy como en otros tiempos, tengamos numerosos intelectuales que, hermanando la fe y la ciencia, sean honor de la Iglesia y de la Patria.

1 de abril de 1956, Fiesta de la Resurrección del Señor.

† Enrique, Cardenal Arzobispo de Toledo; † Benjamín, Cardenal Arzobispo de Tarragona; † Fernando, Cardenal Arzobispo de Santiago; † Luciano, Arzobispo de Burgos; † Marcelino, Arzobispo de Valencia; † Luis, Arzobispo de Sión; † Rafael, Arzobispo de Granada; † José, Arzobispo de Valladolid; † Francisco Javier, Arzobispo de Oviedo; † José María, administrador apostólico de Sevilla; † Casimiro, Arzobispo de Zaragoza.

(De *Ecclesia*, 21-IV-1956)

La filosofía, hoy

PRÓLOGO PARA ESPAÑOLES (*)

La primera edición de esta *Historia de la Filosofía Contemporánea*, de Sciacca, cumplió ampliamente el cometido que el autor la asignó al publicarla. La versión española corrió la misma suerte favorable que el original italiano, y a los pocos años de salir a luz no era empresa fácil hacerse con algún ejemplar. Esta segunda edición le parecerá, a quien conozca la primera, un libro nuevo. Y era necesario que así fuera, teniendo en cuenta la índole de la materia estudiada, la invasión de nombres inéditos, la afluencia de libros publicados posteriormente por autores citados en la primera edición. Una revisión a fondo de la filosofía contemporánea es una exigencia ineludible cada lustro, si no se quiere renunciar al empeño de una orientación correcta.

Esta revisión por enriquecimiento bibliográfico se advierte sobre todo en lo que respecta a los países de habla española, concretamente a México y Argentina, y al Brasil. El profesor Sciacca, con indudable acierto y equidad, ha dedicado un capítulo a la actividad filosófica de la que él llama América Latina, y bien podemos afirmar que la preocupación de estos países le han prestado facilidad para la redacción. Se advierte en México, Argentina y Brasil un afán noble por presentar con relativa frecuencia un balance de la situación filosófica de su literatura. En México esta tarea es obra de españoles, y hemos de felicitarnos de que así sea.

En lo que concierne a España, Sciacca se atiene fundamentalmente a cuatro nombres: Unamuno, d'Ors, Ortega y Zubiri. Hemos de confesar que la elección es acertada, que cada uno de ellos es figura prestigiosa del pensamiento filosófico en España, y que en estilo, penetración y magisterio sus nombres son dignos de alternar con los filósifos que mandan con voz en la Europa de hoy. La desaparición de los tres primeramente citados (d'Ors, m. 1954; Ortega y Gasset en 1955; Unamuno había fallecido en 1936-37) deja reducido el campo de la filosofía española operante, vallado por Sciacca, a un solo cultivador: Zubiri. Cierto que en esta segunda edición de la obra, Sciacca dedica alguna página a Zaragüeta, como veterano representante del neoescolasticismo, pero no es menos cierto que el panorama de la filosofía española actual queda reducido a límites tan rigurosamente estrechos, que los nombres que se insertan parecen denunciar, con más vigor que podría hacerlo el silencio, la ausencia española. A cualquiera se le alcanza que no entre en el propósito de un prólogo satisfacer las deficiencias del original en este punto, pero quizá agradezca el lector una indicación, siquiera sea muy somera, de la situación actual de la filosofía española. Si Dios nos da vida, y si otros empeños más acuciantes e ingratos no nos roban la paz, podremos ofrecer a nuestros lectores en años no lejanos un Ensayo de Historia de la Filosofía Española, en el que el siglo actual tenga amplio capítulo.

La Filosofía Española de hoy se ha olvidado sabiamente de la corriente dominante en el pasado siglo. Nos referimos al krausismo español. No han sido sólo razones filosóficas las que han acelerado la difuminación de los krausistas, sino también políticas y literarias. Si para mantener un pensamiento filosófico se necesita martizar hasta lo imposible al idioma, es preferible enderezar el pensamiento por otros caminos. Por lo demás, las razones extrafilosóficas que han agotado el florecimiento krausista no suponen una alteración de procedimientos en la dialéctica entablada, sino un recurso en la misma línea forzada por el krausismo.

(*) Reproducimos el «Prólogo para españoles» de la *Filosofía hoy*, de Sciacca (Barcelona, Miracle, 1956; 2.ª ed.; págs. 542; ptas. 135).

Aunque Marcelino Menéndez Pelayo (m. 1912) no sea para muchos un filósofo en el sentido riguroso del vocablo, hizo más por la filosofía que muchos profesionales de la cátedra, y su posición filosófica ha merecido bien recientemente un estudio italiano de De Bonis (*La posición filosófica de Menéndez y Pelayo*, Barcelona, Casulleras, 1954. Extracto de la Disertación doctoral, en la Facultad de Filosofía del Pontificio Ateneo Salesiano). El movimiento filosófico independiente de la España actual se debe en gran parte a sus inspiraciones. Aunque la Escuela de Cervera tenía vigor suficiente por sí misma para engendrar una corriente perdurable de ideas en un sector importante del pensamiento español, sin embargo este impulso es históricamente ininteligible si se omite el nombre y el influjo del polígrafo santanderino, sin desmerecer por ello a Balmes (1810-1848), Martí de Eixalá (1808-1857), Lloréns y Barba (1820-1872), y el espíritu animador y generoso de Torras y Bages (1846-1916). En esta dirección es inexcusable citar a los hermanos Carreras Artau (Tomás y Joaquín). El primero (1879-1954) ha prestado a la filosofía española servicios inolvidables no sólo con sus investigaciones sobre Ramón Lull, sobre toda la Filosofía española de los siglos XIII al XV, y sobre los médicos filósofos españoles del XIX, sino también con la expresión de su pensamiento especulativo. Tomás Carreras ha enaltecido el *don* de la Sabiduría, como un don o gracia, la más conforme con la excelsitud de Ser. Acaso por ello la Sabiduría no sea la resultante del esfuerzo filosófico, sino la disposición previa. Sin ella como timón no hay filosofía auténticamente humana. Y aunque estas frases puedan ser de fácil hallazgo por quien tenga como lectura asidua a la Escritura y por amigo a Platón, en Carreras Artau se convierten en caracterización de una peculiar manera de filosofar de la escuela catalana, que, lejos de extinguirse, apunta cada día con nuevos brotes, incluso en aquellos que proceden del escolasticismo. La presencia de esta corriente se advierte en Estética de una manera ejemplar, como ha sido puesto de manifiesto en un reciente Ensayo (QUEROL GAVALDA, *La Escuela Estética catalana contemporánea*, Barcelona, C. S. I. C., 1953), en el que pueden leerse otros nombres.

Tampoco es posible olvidar la obra y la presión filosófica de Angel Amor Ruibal (1869-1930). Es un temperamento de filósofo español, y si lo desgarbado de su estilo hace ingrata la lectura, la erudición y la agudeza la presentan como excepcional en el campo de la metafísica y de la historia de la filosofía. Es el primero que intenta una visión de la historia de la filosofía en función del dogma católico, situándose así en la corriente más fecunda y ortodoxa del pensamiento español. Años antes que Santeler, estudió el platonismo que atesora la teoría tomista del conocimiento. Con una decisión intelectual muy del gusto hispánico mostró las virtudes «históricas» del panteísmo. Los estudios de Gómez Ledo, de Martínez Ruiz (E.), del P. Salvador Cuesta y, muy particularmente, de Casas Blanco, se muestran conformes en asignar al pensamiento de Amor Ruibal unas virtualidades metafísicas y positivas de insospechada fecundidad; habiendo de tenerse en cuenta la incuria de las ediciones, el carácter póstumo de algunos volúmenes y los escritos que aun permanecen inéditos; todo ello muestra bien patente del descuido endémico con que tratamos a nuestros filósofos.

Sin contar con discípulos, pero ostentando una originalidad sorprendente, Ramón Turró (1854-1926) ensayó una teoría del conocimiento desde la «base trófica de la inteligencia», que si en una primera consideración aparece como extraña, una más atenta reflexión la descubre como no privada de fundamento y de posibilidades, cuando se considera que la inquietud trófica es una especie de conciencia inferior de la que surge el conocimiento de la realidad que nos falta y necesitamos, sin que sea posible confundir este saber trófico con el instinto. La apertura de esta doctrina hacia la solución tradicional la ha insinuado Alain Guy, en una «Comunicación» del VII Congreso de las Sociedades de Filosofía de Lengua francesa, en 1954. Idénticas consideraciones cabría hacer con Gómez Izquierdo (1870-1929), referidas a la Lógica.

Del agustinismo español están naciendo en estos años las ideas renovadoras de lo que con frase infeliz, pero significativa, ha llamado el P. Custodio Vega (n. 1894) una «filosofía nueva». Se trata, en realidad, de considerar a la tradición como futuro, como la única capaz de futuro, siempre que esa tradición sea filosofía con futuro en su mismo espíritu. En esta línea de pensamiento,

con las naturales divergencias de terminología, e incluso de aspectos, se levantan nombres nuevos. Por una singular simpatía intelectual hay que citar, junto a los filósofos agustinólogos, a los jesuítas Salvador Cuesta (n. 1904) y Joaquín Iriarte (n. 1894). Los agustinos, entre los que descuella Alvarez Turienzo (n. 1920), reconociendo la desviación del espíritu moderno y contemporáneo, aciertan a ver una reiteración de motivos agustinianos, aunque sólo sea como actitud espiritual. Esta actitud es la que permite una elaboración temática e incluso problemática de incorporación, o mejor, de animación de la filosofía contemporánea. Ramiro Flórez (n. 1921) ha ensayado el intento desde una base existencialista, sin que para ello sea necesario prescindir de la perspectiva abstracta. En esta base existencialista el hombre descubre el misterio de su ser y el esclarecimiento de las sinrazones del hombre como absurdo. A la vez se explica el sentido hondo de la filosofía como búsqueda interminable, sin que ello implique ninguna especie de relativismo. A crear este clima agustiniano en la especulación filosófica ha contribuído el estilo y la cultura agustiniana y moderna del P. Victorino Capánaga (n. 1897), uno de los escritores de más fina sensibilidad entre los agustinólogos españoles.

Gracias a una feliz actitud intelectual, en esta línea de pensamiento hay que situar a aquellos filósofos que han desvelado la profundidad filosófica de algunos de nuestros grandes autores literarios. Es el caso de Eugenio Frutos (n. 1903), con la *Filosofía de Calderón en sus Autos Sacramentales* (Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1949). Si se advierte que, como dice Sciacca, el «Ensayo» es un género literario netamente español para expresar ideas, y que, como advierte certeramente Unamuno, nuestra filosofía está atesorada en la literatura —advertencia que viene repitiéndose en los más opuestos autores españoles—, a nadie le será lícito dudar del valor intrínseco que puede competer a estudios críticos de este género. En esta línea del «Ensayo» muestra una fecundidad prodigiosa Pedro Caba (n. 1902), descubriéndose en su estilo rozagante algunas valiosas intuiciones antropológicas.

Otra corriente de fuerza e influjo actuales es la del suarismo. Una obra fundamental en este sentido es la del P. José Hellín, S. J. (n. 1883), sobre *La Analogía del Ser y el conocimiento de Dios en Suárez* (Madrid, Editora Nacional, 1947). Hellín se mantiene en una línea de investigación metafísica rigurosa, contribuyendo a la actualización de las tesis de Suárez, aceptando como punto de contraste las investigaciones tomistas sobre las mismas cuestiones. Este estudio ha dado como resultado un más esmerado criterio en la interpretación del gran problema de la analogía, fundamental para la intelección de la filosofía tradicional. Prestando mayor atención al tema del hombre que al de las clásicas tesis metafísicas, pero animado por el mismo espíritu, hay que citar al P. Jesús Iturrioz (n. 1909), con *El Hombre y su metafísica* (Oña, Colegio Máximo, 1943), aunque el estudio está conducido como interdependencia de la postura suarista con el espíritu agustiniano. Esta interdependencia, más honda y fecunda históricamente de lo que pudo pensarse en épocas pasadas, le ha permitido a Iturrioz la incursión crítica en el campo existencialista y es la que subyace en los estudios de Roig Gironella (n. 1912), rebelándose frente a la realidad —paradójica realidad— de la situación contemporánea de la cultura española. Material para esta posible elaboración la ha seleccionado críticamente el P. Ramón Ceñal (n. 1907), a quien se debe un continuo repensamiento de la analítica existencial heideggeriana desde presupuestos escolásticos, pero sin privar a la exposición de la hondura analítica y filológica que el pensamiento de Heidegger descubre. Gómez Arboleya (n. 1910), en un estudio desgraciadamente inconcluso hasta hoy, ha presentado la ordenación sistemática del pensamiento de Suárez; empresa que la muerte privó de realizar a Yela Utrilla (1903-1950).

La dirección tomista española actual es, quizá, la más apegada a la filosofía como comentario. Ha sido, por lo demás, una constante del tomismo español, a partir del siglo XVII, hasta el punto de que apenas si puede encontrarse en estos tres siglos algún nombre importante en la historia de la filosofía en España que haya desplegado desde el tomismo y con él una influencia en el ámbito filosófico. Afirmación que, válida para España, no podría mantenerse respecto del tomismo en otras naciones. El P. Santiago Ramírez (n. 1891) pasa por uno de los filósofos más agudos de la actual corriente tomista de España, aunque en sus obras la problemática teológica adquiere mayor volumen y den-

sidad que en los temas estrictamente filosóficos. La aparición en castellano de los artículos que en latín escribió acerca de *El concepto de Filosofía* (Madrid-León, 1954) es harto significativa al respecto y constituye la prueba más palpable de esta interpretación de la tarea filosófica como combinacion de textos de «comentaristas», con deliberado olvido de la evolución filosófica y, por consiguiente, con desprecio de la filosofía como verdadera y fecunda tradición. Es, sin duda, obedeciendo a este criterio, por lo que los escritores y profesores tomistas actuales de España dedican su talento y su tiempo a la redacción de manuales o a establecer confrontaciones con algunos de los aspectos de la filosofía contemporánea, pero situándose para ello en la roca aislada de sus posiciones. Aunque pagando todo su tributo al tomismo, Manuel Barbado, O. P. (1884-1945) llevó a término una revisión de las doctrinas psicológicas, depurando lo valioso y perdurable en las modernas corrientes, tanto en los *Estudios de Psicología Experimental* (póstuma, 1946-1948, 2 vols.) como en su *Introducción a la Psicología experimental* (Madrid, C. S. I. C., 1943, 2.ª edic.). Un feliz respiro supone, en este aspecto, un movimiento surgido entre los filósofos dominicanos del *Estudio General de Filosofía*, de Las Caldas de Besaya.

Merece una recordación y ésta elogiosa por muchos conceptos, Adolfo Bonilla y San Martín (1875-1927). No sólo opr sus estudios sobre diversos aspectos de la historia de la Filosofía Española, los orígenes y la del Renacimiento, sino también por sus ensayos de filosofía teorética. Su influjo en la más reciente literatura filosófica española es más poderosa e influyente de lo que suelen reconocer los mismos que participan de él. Y si algunos de sus hermosos diálogos pasan inadvertidos, no por ello pierden su interés intrínseco. En su filosofía una reiteración emotiva de los temas y de las soluciones de la filosofía india, a la que le aficionó la lectura y la devoción por Schopenhauer. Entre sus estudios de historia de la filosofía y sus ensayos especulativos media una original diversidad que se explica por lo polifacético de su personalidad. Este asombroso desdoblamiento le permitió admitir los motivos de la filosofía española, de irreprimible tradición católica, aliándoles con un intento de revalorización no cristiana. Su enorme cultura clásica y moderna y su fervor por la lengua y el pensamiento españoles le equilibraron su espíritu, pronto a dispararse hacia los más extraños saberes. En la empresa histórica, emprendida por Bonilla, merecen presentación Marcial Solana y, más reciente, el P. Luis Martínez Gómez, S. J. (n. 1911).

Manuel García Morente (1886-1942) ha pasado a la bibliografía española como un ejemplar traductor de obras filosóficas alemanas —Kant, Hegel, Brentano, Husserl, Spengler, etc.— hasta hacer olvidar con evidente injusticia otros méritos. García Morente ha sido, entre los discípulos de Ortega y Gasset, el más original, en cuanto que, al sesgo de las explicaciones del maestro, acertó a presentar temas cuya exposición y sentido le son peculiares. Sus ensayos sobre el «progreso», sobre la «vida privada» y su «ontología de la vida» están pensados y escritos con personalidad de criterio y con una claridad envidiable. Es lo que acontece con sus Lecciones de Filosofía, texto taquigráfico de sus clases en Tucumán (de Argentina), y en las que, pese a su aparente sencillez, no puede hablarse de superficialidad, aunque no quepa atribuirle profundidad creadora. Su retorno al catolicismo, vivida la conversión dramáticamente, lejos de deponer en contra de su evolución filosófica, la consuma y la explica. La comprensión del pensamiento filosófico de Ortega es uno de los rasgos más sobresalientes de su tarea crítica, y en las páginas de García Morente se perciben las resonancias filosóficas del maestro con un tono más sagaz e influyente, filosóficamente hablando, que en otros repetidores o amplificadores verbales del filósofo de la «razón vital». Para García Morente la claridad no es sólo una cortesía del filósofo, sino la respuesta a una exigencia, la más fecunda, del pensamiento. Y el proceso intelectual de García Morente fué fiel a esta exigencia en el pensamiento y en la vida.

Sciacca calla en su obra las direcciones filosóficas que se centran en la temática política, pedagógica, económica, etc. Por fidelidad a este criterio —pues no es lícito que el prólogo se aparte del propósito perseguido por el autor de la obra prologada— hemos nosotros de pasar por alto una de las corrientes más fecundas e importantes del pensamiento filosófico español actual. Nos referimos a la filosofía del derecho, a la cultura filosófica, a veces estrictamente

filosófica, de él derivada. Truyol Serra (n. 1913), Javier Conde (n. 1908), Legaz Lacambra (n. 1906), Tierno Galván (n. 1918), Galán Gutiérrez (n. 1910), Elías de Tejada (n. 1917), Luño Peña (n. 1910), se encuentran, junto con Corts Grau (n. 1905), entre los pensadores actuales de más recia significación. Recaséns Siches (1903), con residencia en México, desborda en sus estudios el campo jurídico desde una problemática orteguiana (*Vida Humana, Sociedad, Derecho*, México, Editorial Porrúa, año 1945).

En la filosofía de la ciencia y de las ciencias, a la que Sciacca sí que atiende en su obra, no muestra la España actual la relevancia que presenta en la filosofía del derecho. Con todo, no es lícito la total omisión. A la época encuadrada por Sciacca pertenece el *Estudio crítico de las teorías relativistas* (Madrid-Valencia, 1926), de Luis Urbano, O. P. (1882-1096), en el que se intenta una confrontación entre Einstein y Santo Tomás, desde una dimensión filosófica tomista. Aunque el estudio falle en su base, es meritorio el esfuerzo por lo que supone de reducción filosófica de las teorías de tiempo y espacio relativísticas, tal como habían sido expuestas o aceptadas por los años en que el libro vió la luz. José María Riaza, S. J. (n. 1909) ha sometido a examen todos los conceptos y expresiones de la ciencia moderna para una posible intelección y aceptación filosófica, como método de trabajo (*Ciencia Moderna y Filosofía*, Madrid, B. A. C., 1953), desde un ángulo de visión que complementa la exposición puramente física. La investigación de la naturaleza, bajo mirada filosófica, con una apertura a las contraposiciones filosóficas y teológicas, la ha llevado a cabo Raimundo Paniker (*El concepto de naturaleza*, Madrid, C. S. I. C., 1951). Con vistas siempre apologéticas, pero con serio conocimiento del tema, habían ensayado concordancias científico-filosóficas algunos dominicos como el P. Arintero (1860-1928) y el P. Nicolás de Medio (1858-1928), si bien el primero había escrito sus obras más importantes sobre el tema, en años anteriores a los aceptados por Sciacca en el cuadro de su exposición. Más reciente, y con una libertad de criterio más amplio, ha estudiado la problemática del tiempo y del espacio desde una dimensión cosmológica, José Pemartín (1888-1954). En el campo de la biología, desde una dimensión filosófica, merecieron en nuestro siglo Zacarías Martínez (1864-1933) y Marcelino Arnaiz (1867-1930), los dos religiosos agustinos.

El hecho de que a José Gaos y a Juan David García Bacca les dedique Sciacca unos párrafos en el capítulo dedicado a la América Latina nos quita a nosotros la pluma de las manos. A estos nombres es obligado añadir por lo menos otros dos, también españoles: Eduardo Nicol (n. 1907) y José Ferrater Mora (n. 1912), sin olvidar a Joaquín Xirau (1895-1946). Aunque todos ellos —y muchos que se omiten deliberadamente para no convertir el prólogo en catálogo— deban a la sugestión de Ortega los motivos iniciales de su inspiración filosófica, todos ellos, sin embargo, representan una corriente de ideas independientes, pudiendo decirse que la filosofía actual hispanoamericana les debe su impulso y sus virtualidades.

ADOLFO MUÑOZ ALONSO.

Jacques Leclercq y la vocación religiosa

Conocida es la producción literaria del Canónigo Leclercq. Sus libros se han difundido ampliamente entre los lectores cultos de nuestra patria, ávidos siempre de temas de actualidad religiosa, y se han multiplicado rápidamente sus ediciones. Ediciones «Dinor», en una presentación cuidada y moderna, ha puesto al alcance del público español tres de sus obras, que han sido acogidas favorablemente por la crítica. De la primera obra de Leclercq, que apareció en la Colección «Prisma» (1), nos vamos a ocupar en este lugar. Dada la importancia del tema tratado, hemos creído oportuno hacer un estudio detallado —en los puntos más salientes— de la obra *La vocación religiosa.*

Ya desde la introducción, la obra inspira recelo. En la página 9 del prólogo el autor estampa esta opinión: «Hoy el derecho es un bosque de tal espesura, que es difícil captar la espontaneidad del don (de la vocación) entre el follaje tropical de las formas jurídicas. Por ello, el objetivo de esta obra será fijar con precisión las líneas del don a Dios.»

Siendo las formas jurídicas la expresión de la doctrina de la Iglesia acerca de la vocación religiosa, ¿no podremos concluir que el autor piensa también que la Iglesia tampoco ha entendido con claridad lo que es la vocación, a la que él llama *don?*

El mismo reproche, aunque puesto en boca de los casados, lanza sobre la denominación que tanto el pueblo como los teólogos y canonistas dan a la vida religiosa, cuando la llaman vida perfecta. «Los cristianos que anhelan la perfección en el estado del matrimonio y cuya vocación corresponde realmente a esta vocación, llevan a mal que se les desacredite a secas (sic) (llamando) vida perfecta a la vida religiosa, y tienen razón, en cuanto que la vida cristiana posee dos caminos o vías, y que ambas conducen y son vías de perfección.» (Prólogo, página 10.)

Por antonomasia se llama a la vida religiosa vida de perfección, por ser más perfecta que la vida conyugal. Y fué el Señor quien así la llamó: *Si vis perfectus esse,* etc.

La disconformidad del autor con las formas tradicionales de expresión nos hace sospechar que no estima, como se debe, el holocausto de la vida religiosa. He aquí cómo habla del voto de castidad. «La palabra *voto de castidad* quizá no sea muy feliz y esté mal escogido. La valorización del matrimonio como reacción contra el amor libre ha puesto de relieve en nuestros días la castidad conyugal, dando una actualidad nueva a la tradición constante teológica que distingue entre castidad y continencia... Tradicionalmente se ha calificado al estado religioso de estado de castidad perfecta; pero esta fórmula ha herido a los cónyuges, los cuales, aspirando a una vida de gran ideal de perfección conyugal y deseosos de practicar la perfección en la castidad conyugal, como en el resto de su vida, parece incluir una imperfección en la base misma del matrimonio» (p. 31).

¿No dijo San Pablo que quien se casa, obra bien, y quien no se casa por agradar a Dios, hace mejor? ¿No fué San Pablo quien llamó al matrimonio gran sacramento? Luego no injuriamos a los casados, cuando damos a la vida religiosa un calificativo más honroso que a la vida matrimonial.

El capítulo III sobre el celibato es más apto para invitar al matrimonio que al claustro, ya que se acentúan con fervor los valores espirituales del hogar, mientras que a muchos religiosos y religiosas se atribuye el ingreso en el claustro, en gran parte, por haber desconocido esa espiritualidad y felicidad

---

(1) Leclercq, Jacques, *La vocación religiosa,* San Sebastián (Ediciones DINOR), 2.ª ed., 1954, 290 págs., 48 ptas.

santa que puede lograrse en la familia. ¡Tan mezquinos parecen al autor muchos y muchas ligados con el voto de castidad!

Tampoco estimamos edificante ni verdadero el juicio que emite acerca de la santidad de la Iglesia: «Aunque uno de los temas esenciales de la predicación del Salvador haya sido el de la unidad profunda que existe entre el amor de Dios y el del prójimo, y que luego los apóstoles no cejaron en repetirlo, parece que esta unidad sobrepasa en tal modo el entendimiento humano, que se encuentra muy raquíticamente realizada en la vida de la Iglesia» (p. 103).

En la página 132 tropezamos con otra afirmación sorprendente: «No cabe dudar de que el religioso, por su consagración religiosa, está en estado superior al célibe no religioso, pero la consagración por ella misma no puede ponerlo en estado superior al casado que ha recibido un sacramento, fuente de santificación de toda la vida conyugal.»

Respecto al voto de la pobreza, el autor también propende a colocar a los religiosos en un plano inferior al de los seglares que se consagran a Dios, poniendo sus bienes al servicio de la Iglesia. La razón que pretende tener el autor es que los seglares aceptan el riesgo de terminar sus días en la miseria, y los religiosos eliminan tal riesgo (p. 165).

Los seglares consagrados a Dios, como los religiosos, aceptan el riesgo, si a Dios place reducirlos a la miseria.

En las páginas 248-251 el autor se hace eco de las críticas lanzadas no sólo por el pueblo, sino «por católicos fervientes, y hasta por sacerdotes y religiosos», contra el encerramiento claustral de los religiosos y religiosas durante los primeros años de formación. Tal aislamiento se considera como un obstáculo para hacer al hombre responsable. «El recoger lo que estas críticas tienen de justas, puede servir a la vez para eliminar errores y sacar el máximo provecho de las que sean exactas» (p. 251).

Sobre la vocación sacerdotal hallamos también ideas y expresiones peregrinas: «Los que hoy se llaman sacerdotes, no lo son en realidad, sino en segundo término... Aquel a quien hoy llamamos sacerdote, no es propiamente sino un auxiliar» (p. 266).

Hoy —replicamos— como en los primeros siglos del cristianismo, a los simples presbíteros se les llama con toda propiedad sacerdotes, porque cumplen con el oficio primordial de ofrecer el augusto sacrificio del altar.

Para subrayar la plenitud sacerdotal del Obispo, no es necesario apartarse de la terminología consagrada por la Iglesia y el pueblo cristiano.

El abate Leclercq parece condenar la facilidad que la Iglesia ha dado a los religiosos para ascender al sacerdocio: «Hemos hablado de la larga evolución que acerca el estado eclesiástico al monástico. Llevada a efecto por transformaciones progresivas, inspiradas por las necesidades prácticas, se llegó a una confusión intelectual que mezcla los valores de la manera más disparatada» (p. 270).

Podríamos aducir otros textos que extrañarían y desorientarían al lector, a pesar de que se ha propuesto el autor en este libro orientar en cuanto a la vocación se refiere. Baste lo anotado hasta aquí.

Como acabamos de ver, el autor habla con poco respeto no sólo de la terminología eclesiástica, sino también de la misma legislación referente al estado religioso.

Aunque, a veces, se revela agudo filósofo del derecho regular, manifiesta a menudo una presunción utópica e incurre en contradicciones.

G. Armas.

BIBLIOGRAFÍA

ORCHARD, B., SUTCLIFFE, E. F., FULLER, R. y RUSSEL, R., *Verbum Dei: Comentario a la Sagrada escritura*, vol. I, Barcelona (Edit. HERDER), 1956. 940 páginas.

La Editorial HERDER, de Barcelona, presta un gran servicio a los católicos. publicando los nuevos Comentarios a la S. Escritura, hechos con la colaboración de 39 especialistas y el apoyo del Cardenal Griffin, Arzobispo de Westminster. La intención de los autores ha sido sistematizar toda la producción escriturística de los últimos cincuenta años.

Tres méritos particulares pueden señalarse en la presente obra: la adhesión filial a la autoridad y magisterio de la Iglesia católica, según el espíritu del Concilio de Trento; el aprovechamiento de los últimos progresos en las ciencias bíblicas, y la colaboración de muchos autores, especialistas en los diversos ramos de la Biblia. Así la tradición, el progreso y la autoridad científica han colaborado armoniosamente en esta obra para hacer de ella un manual bíblico perfecto, útil, no sólo para los profesores, sino también para toda clase de católicos que desean informarse del estado actual de las ciencias bíblicas e interpretar los libros divinos.

Notemos también el acierto de los traductores, que se han esmerado en completar la edición inglesa con adiciones que interesan a los lectores españoles. La obra consta de una introducción general, de introducciones particulares y de un resumen y declaración de cada libro. Así los lectores se informan bien de la importancia de la S. Escritura en la Iglesia, de la historia del canon, de las lenguas, textos y versiones de la Biblia, de su carácter literario, de su origen divino o inspiración e inerrancia, de la interpretación de su sentido, de la historia de su exégesis, del ambiente geográfico e histórico de sus acontecimientos, de su cronología, de la Religión y costumbres de Israel, de las muchas investigaciones realizadas en el campo escriturario, así como de los últimos decretos de la Comisión bíblica para la recta interpretación del texto sagrado.

Y aun manteniendo en lo posible la exposición directa del pensamiento católico, refutan ampliamente las opiniones heterodoxas. Así se da particular importancia a la teoría de Wellhausen sobre el origen del Pentateuco, que hasta hace algunos años se consideraba como la última palabra de las ciencias bíblicas introductorias. El criterio con que se exponen y juzgan las opiniones o las novedades es amplio y abierto.

Puede colegirse de lo dicho la utilidad de estos estudios para los católicos, pues para todos es fructuosa la lección de la divina Escritura, porque «ignorar la S. Escritura es ignorar a Cristo», decía S. Jerónimo. Por eso todos deben prepararse para leerla y sacar los tres frutos que S. Pío X quería se consiguiesen: deleite espiritual, amor a Cristo y celo de su causa.

San Agustín, quien según los autores de esta obra «con su penetrante inteligencia contribuyó más que ningún Padre a franquear y explotar las riquezas teológicas, encerradas en los sagrados libros» (pág. 11), decía al Señor: *Sint castae deliciae meae Sacrae Scripturae tuae: nec fallar in eis, nec fallam ex eis.* He aquí el fruto de la presente obra: hacer gustar a los católicos la suavidad y dulzura de los libros Santos, introduciéndolos sabiamente en ellos para que no se engañen, al interpretarlos, ni engañen a los demás. Porque también en la palabra de Dios ha puesto sus cepos el demonio.

VÍCTOR MASINO.

MARTIL, Germán, *Los Seminarios, hoy: Problemas de Formación sacerdotal*, Salamanca (Ediciones SÍGUEME; 2.º número de «Seminarios»), 1955, 312 páginas.

El presente estudio entraña una importancia capital, no sólo para los formadores de sacerdotes, sino también para los mismos seminaristas. Estamos seguros de que en su lectura los jóvenes levitas aprenderán nuevos métodos de perfección y cobrarán fuertes impulsos y ansias de apostolado.

Comienza el autor por reconocer que los sistemas hasta ahora empleados

son insuficientes para elevar al sacerdote al rango científico, espiritual y apostólico que demanda el progreso universal de nuestros días.

El trabajo se funda principalmente en los documentos pontificios, máxime de S. S. Pío XII. La Encíclica «Menti nostrae», así como los múltiples discursos sobre la santidad sacerdotal, son repetidamente alegados y comentados. Se recogen también las conclusiones y proyectos de los congresos celebrados para promover la santificación de ambos cleros.

No se dan soluciones definitivas ni métodos intangibles, porque en esta materia no se pueden dar: la interioridad humana está inmersa en el misterio y la perfectibilidad del hombre es indefinida. Por eso se tantea, se comparan los resultados obtenidos en diversos seminarios, se discuten ciertas tendencias de hoy. En cuanto las informaciones se lo permiten, el Dr. Mártil considera el problema de los seminarios en un plano internacional, lo cual es altamente instructivo, ya que nos obliga a cotejar los métodos propios con los extranjeros.

La ciencia, la piedad y la disciplina constituyen los tres campos en que, día tras día, ha de operarse la transformación del alumno en un sacerdote ejemplar, fiel imitador de Cristo. Ello obliga al ilustre Rector del Colegio «Maestro Avila» a tratar por separado de los diversos factores pedagógicos del seminario, haciendo atinadas observaciones sobre cada uno.

En un capítulo, bien cargado de razón y de experiencia, se nos propone el culminante problema de coordinar las dos fuerzas que laboran por lograr el ideal. ¿Cómo armonizar la autoridad del Superior la libertad del educando? Supuestos otros medios que el lector fácilmente adivina, el autor aboga porque tanto el Rector como los Directores de espíritu y de disciplina mantengan un trato personal, íntimo y asiduo con los educandos. Esto nos parece lo más conveniente, aunque reconocemos su dificultad, por exigir de los Superiores bondad inagotable, prudencia exquisita, intuición y santa alegría. Así educaba S. Bosco.

Por lo que a la libertad del alumno se refiere, sometemos al juicio de los lectores la siguiente indicación del Dr. Mártil: «Acaso convendría a los alumnos de los últimos años de teología la prensa diaria, como se hace en Italia con *L'Osservatore Romano* y en Francia con *La Croix*.»

En el capítulo sexto se plantean dos cuestiones de vivo interés: Primera. ¿Se debe enseñar en latín la filosofía y la teología? El autor se abstiene de dar respuesta categórica, toda vez que la Santa Sede no obliga a ello, y la práctica no es unánime en todas las naciones.

Si de algo vale nuestra experiencia personal, creemos que al explicar lo referente al sexto precepto y al uso del matrimonio hemos hallado en la lengua de Lacio más libertad y más claridad de expresión que en la lengua castellana. Su índole de lengua muerta nos ha permitido el detalle preciso sin nota de impudor. Por otra parte, los discípulos nos escuchaban con más agrado.

Segunda cuestión: ¿Es conveniente un cuarto año de filosofía? El autor dedica dos páginas a exponer las opiniones de Dezza, Landucci, Ferrante y B. Jiménez, pesa las razones en pro y en contra y, aunque no lo estima necesario en España, se inclina más a introducirlo que a rechazarlo.

Para el complemento de la formación pastoral, S. S. Pío XII ha señalado la conveniencia de establecer convictorios de sacerdotes para los recién ordenados, recordando precisamente el vacío que se deja sentir en la formación sacerdotal al llegar el momento de dar el salto del seminario a la parroquia. Estos convictorios, que se conciben como centros formativos del Pastor de almas, son delineados con amplitud y discreción en el capítulo séptimo.

En el mismo capítulo se dedica un apartado a la *sociolocía religiosa*, ciencia nueva que adapta a la vida sobrenatural de la parroquia la técnica moderna a base de estadística y planificación.

La formación del orador sagrado es otro de los puntos que aquí se estudian. El autor nos habla con fervor y ponderación de la teología kerigmática; después de constatar el alto nivel cultural y el juicio crítico del hombre moderno, recalca la gravísima obligación que el sacerdote tiene de predicar con amor y competencia la divina palabra, para lo cual, después de enriquecerse de virtud y ciencia, debe adquirir una forma de expresión adaptable a toda la gama de los oyentes: jóvenes, adultos, letrados e ignorantes.

En el octavo y último capítulo se resumen las cualidades que deber. adornar

al educador de seminaristas, las cuales son tan fáciles de decir como difíciles de adquirir.

Para comodidad de los estudiosos, el Dr. Mártil nos brinda al pie del texto con notas bibliográficas, bien nutridas y de mucha actualidad.

Vengan muchos estudios de esta índole que nos espoleen a mejorar de día en día la formación sacerdotal.

G. Armas.

ALZIN, Josse, *El sacerdote ante los problemas modernos*, San Sebastián (Ediciones DINOR), 1953, 350 págs., 50 ptas.

Las páginas de este libro nos abren la puerta a un gran corazón de sacerdote de Cristo. Lo cual equivale a decir que nos la abren a Cristo. Un mendigo ciego reconoció un día a un sacerdote por el timbre de su voz: «Vuestra voz es más dulce y puedo contaros mi dolor.» Así conocemos pronto al autor de este libro por el timbre sacerdotal de su voz. Va cargado con todas las preocupaciones e inquietudes del mundo actual, pero sin caer en la tentación de nuestra época: Esto está perdido. Él cree en la omnipotencia redentora de Jesús y dice siempre: El mundo será salvado. Todo irá mejor. Alzin ha meditado mucho en las palabras de Isaías: «A los que esperan en el Señor, El les dará una fuerza nueva.» Es la fuerza nueva que le hace repetir todas las mañanas: «Voy a decir mi Misa para recibir y para dar.» Recibir y dar expresan toda la esencia sublime del sacerdocio católico. Alzin conoce la fisonomía actual del mundo, porque le ha tomado el pulso en los días de su mayor tragedia.

«Hombre de mi tiempo, hombre de mi Iglesia, eso seré yo», dice con valentía. Hombre de la Iglesia, medita y cita a San Pablo; hombre de su tiempo, conoce y cita a San Exuperio. Todo el mensaje cristiano le fluye armoniosamente de los labios a este ungido del Señor. Va definiendo al sacerdote: *Yo soy un pobre hombre. Yo soy de aquí. Soy del otro lado. Soy un hombre pobre. Soy un libertador*, y en estas definiciones vierte toda la copa de su alma, dolorida y celosa de la gloria de Dios.

Aunque conoce el sufrimiento, él dice: «Yo soy un hombre de alegría», porque el sacerdote es un altavoz que lanza al mundo la noticia siempre nueva y siempre gozosa: Habéis sido redimidos con un gran precio.

Alzin es un escritor intuitivo y aforístico, que muchas veces nos recuerda a E. Hello: «El peligro mayor que me acecha en el contacto diario con los hombres es dejar que entre en mí una partecita de desprecio.» «Debo aceptar el sufrimiento como una misión diplomática de la confianza divina en mí.» «El arte de buscar a Dios es el arte absoluto.» «Mi breviario, mi palabra, mi caridad, mis tres fuentes de conquista.»

He aquí un estilo y un hombre. Quizá porque habla mucho con Dios, posee este rico don del pensamiento y de la palabra. Él aborrece la estafa espiritual que consiste en hablar de Dios sin hablar a Dios. Él quisiera ser a la vez apóstoy y cartujo, o *in actione contemplativus*, contemplativo en la acción, como se dijo definiendo a San Ignacio de Loyola.

Tal es el ideal que J. Alzin propone a los sacerdotes de hoy. La lectura de su libro conforta, estimula y eleva a las alturas, y a la vez nos sumerge en el dolor y angustia de nuestro tiempo, pero sosteniéndonos siempre con la fe, la esperanza y caridad. ¡Cuántos estímulos recibirán de su lectura quienes se consagran a la empresa de un mundo mejor, particularmente los sacerdotes!

Víctor Masino.

SÁNCHEZ GIL, M., S. J., *Todo el año con la Virgen*, Madrid-Buenos Aires (Ediciones STVDIVM), 1956, 464 págs., rústica, 48 ptas.

La presente obra es una recopilación de las pláticas y conferencias dirigidas por el autor a los jóvenes de toda la gama social: universitarios, ingenieros, aprendices, cadetes.

Libro oportunísimo, diríamos necesario, para las almas que anhelan vincular sus obras a Jesús con el precioso anillo del culto a la Madre del cielo.

Maestro experimentado en la ciencia encantadora de servir y amar a la Virgen, en la primera parte el autor convence pronto de que es fácil aprender y practicar esta ciencia; su lirismo mariano contagia; su decir, claro y realista, borbollea en afectos, sugerencias, anécdotas y ejemplos que espolean al lector. Saboreando estas páginas, el devoto de María se acostumbra a vivir en la presencia de la Señora.

Para esta primera parte sólo tenemos un reparo que, aunque insignificante, lo apuntamos, por estar nuestra Revista consagrada primordialmente a estudios agustinianos. En la página 60 se atribuye a San Agustín la frase de que María es *forma Dei, el molde de Dios*. Ávidamente hemos buscado esta frase en las obras del Serafín de Hipona, y no hemos logrado dar con ella, por lo que nos creemos autorizados para negar la paternidad que se le asigna. La frase se encuentra en un sermón de la Asunción, incluído en el apéndice de las obras de San Agustín. *Si formam Dei (te) appellem, digna existi*. Según los manuscritos de los lovanienses, este sermón pertenece al Obispo Fulberto, devotísimo de la Madre de Dios. Los códices de Monte Casino y de Cluni lo atribuyen a Ambrosio Autberto. Advierten los maurinos que Autberto, probablemente, es corrupción de Fulberto. El sermón figura con el número 208 en el apéndice al tomo VI de las obras de San Agustín. (Cfr.: *Appendix ad Opera S. Augustini*, PL 39, 2.131.)

La segunda parte, que lleva el título de *Ciclo de los tiempos marianos*, nos enseña a unirnos a la Virgen en los ejercicios culminantes de la piedad cristiana: Misa, Comunión, Rosario, Vía crucis, meses de mayo, junio y octubre. Para enfervorizar al pueblo durante estos ejercicios, el autor nos brinda con lindos ramilletes de letrillas marianas, de inspiración original, unas veces, y otras, de autores reconocidos.

La tercera parte, *Ciclo de las fiestas marianas*, es armonía de meditación y plegaria.

La naturaleza y el arte, la historia y la hagiografía sirven maravillosamente al P. Sánchez Gil para sensibilizar lo más selecto de la mariología y guiar a los jóvenes por las blancas veredas de la devoción a la Virgen.

Este libro sale ya con aires de triunfo, pues sus páginas, esparcidas en folletines volanderos, hallaron ferviente acogida en millares de lectores, que han pedido se publiquen en un solo volumen.

Con lo dicho queda bien encarecido su mérito e interés.

G. Armas.

EZCURDIA LAVIGNE, José A., S. J., *Compendio popular de la devoción a la Virgen*, Madrid-Buenos Aires (Ediciones STVDIVM), 1956, 96 págs., rústica, 15 pesetas.

Dos partes comprende este librito: la primera expone los fundamentos de la mariología, los motivos que tenemos para amar a la Santísima Virgen y los preciosos frutos que los devotos de María alcanzan sirviendo a la celestial Señora.

La segunda contiene una serie escogida de ejercicios y oraciones en honra de la Virgen, acreditados por la aprobación de la Iglesia y la experiencia de numerosos Santos.

Como el autor declara en el prólogo, la obra va dirigida a los que empiezan a dar los primeros pasos en la devoción mariana. De acuerdo con esta finalidad, se emplea un lenguaje claro y persuasivo, se intercalan fervientes exhortaciones y se narran amenos y edificantes ejemplos.

Estimamos esta obrita muy provechosa para el público a que se destina, pero ya que pretende ser un manual para una gran parte de los fieles, hubiéramos visto con agrado que se le hubiera dado una mejor presentación. Así sería mejor aceptada.

G. Armas.

RAYMOND, M., O. C. S. O., *Dios, una mujer y el camino* (trad. de F. Ximénez de Sandoval). Madrid-Buenos Aires (Ediciones STVDIVM), 1956, 180 págs., rústica, 45 ptas.

Este libro revela una doble inspiración agustiniana. Cuando la barbarie del siglo quinto amenazaba con la destrucción del mundo, el Serafín de Hipona encendió la antorcha de LA CIUDAD DE DIOS, a fin de que los hombres pudieran ver la mano de la Providencia, que no descuida el gobierno de la sociedad humana; así el ilustre trapense se esfuerza por mostrar que por encima de las espantosas llamaradas de la bomba H brilla una estrella serena y salvífica, colocada por la Providencia divina. Esa estrella es María. La conclusión de toda la obra se resume en estos términos: *Nuestras esperanzas están en manos de una Mujer.*

Otra idea, también agustiniana, vibra en el desarrollo del presente libro: la idea del Cristo total. Los cristianos, según la frase agustiniana repetida por Raymond, hemos sido hechos Cristo.

A nuestro modo de ver, la originalidad y el interés de esta obra está en adaptar a la angustia de la hora que vivimos los siete Dolores de la Madre de Dios. Discurre por cada uno de los siete pasos dolorosos de Nuestra Señora, compáralos con cada una de las etapas de la vida individual, social y familiar, señalando los desvíos humanos, los temores, los castigos y los remedios; en todos los momentos se nos propone a la Virgen Santísima por modelo de la virtud que necesitamos.

Las apariciones marianas de París, La Salette, Lourdes y Fátima son interpretadas por el autor como avisos al hijo que peligra y como llamadas a la penitencia; porque son voces de Madre, no deprimen, sino que alientan y alegran. Si la fe de la Europa occidental detuvo el furor tártaro en los siglos XVI y XVII, también ahora la devoción mariana desarmará a Malenkov y Bulganin.

Los pesimistas pueden hallar en la lectura de este libro motivos poderosos para esperar una era mejor.

Cuando las tinieblas se cernieron sobre el cadáver de Cristo pendiente de la cruz, en el corazón de la Madre lucía la esperanza de la resurrección; así en las tinieblas del paganismo moderno la devoción a María logrará encender la fe en una vida sempiterna y caldear a los hombres en el amor fraterno.

La obra, escrita con unción y dramatismo, hará gran bien a toda suerte de lectores.

G. ARMAS.

MOELLER, Charles, *Literatura del siglo XX y Cristianismo*: vol. I, «El silencio de Dios»; vol. II, «La fe en Jesucristo», Madrid (Editorial GREDOS), 1955, 570 y 416 págs., 94 y 80 ptas.

Con el título *Literatura del siglo XX y Cristianismo*, Charles Moeller, sacerdote belga, profesor en la Universidad de Lovaina, se ha propuesto un cometido de alto, difícil y actualísimo desempeño. Se trata nada menos que de estudiar una de las dimensiones de la literatura esencial y existencial contemporánea —la del siglo XX—, cual es la presencia o ausencia en ella de los valores católicos y cristianos. La empresa no puede ser más arriesgada ni más atrevida.

La Editorial Gredos ha encargado a autores de reconocida competencia la versión de la obra, y hasta ahora han aparecido dos volúmenes, traducidos, respectivamente, por Valentín García Yebra, benemérito en estas lides, de las que sale siempre con indudable acierto, y el segundo volumen, por José Pérez Risco.

Para poder entrar, sin dilaciones, en el resumen crítico de ambos volúmenes, sin entorpecimientos formales, añadiremos que en el primer volumen, con el subtítulo «El silencio de Dios», se toma en consideración a Camus, Gide, A. Huxley, Simone Weil, Graham Greene, Julien Green y Bernanos; y el segundo trata de la «Fe en Jesucristo», en los escritores Jean-Paul Sartre, Henry James, Roger Martin du Gard y Joseph Malègue. El primer volumen sobrepasa las quinientas páginas ampliamente, y el segundo se extiende más allá de las cuatrocientas. La crítica española de la prensa diaria y semanal se ha ocupado de la obra, elogiándola sin reservas, y al hacerse cargo del plan —seis volúmenes— han in-

sistido en la ausencia de escritores españoles. Como el profesor Moeller ha prometido incluir a Unamuno, por lo menos, en uno de los tomos, pasaremos por alto esta deficiencia inicial.

De sobra imagina el lector que no es fácil la tarea crítica de una obra de este género y de estas calidades excepcionales. So pena de caer en el tópico de los ditirambos. Sin sobrepasar los términos de espacio que están señalados para las recensiones, procuraremos ofrecer una visión lo más certera que nos sea dado.

La primera impresión que nos produce la obra es de que estamos ante un crítico de asombrosas lecturas. Conoce, y bien, a los autores que estudia, y ha tenido en cuenta los estudios críticos que sobre ellos se han impreso. La elección de los autores estudiados denota un criterio de selección finísimo, sirviendo para que el lector los considere como valores indiscutibles.

Otro carácter de la obra es la fundamentación teológica que sirve de base a la redacción de comentarios críticos, al hilo de la narración. Ch. Moeller ha logrado el prodigio de construir un libro positivo, católicamente, al través de autores negativistas. Sin que para ello haya tenido que desvirtuar los valores literarios o culturales de los autores estudiados. A nuestro entender, éste es el mérito más sobresaliente de la obra. No es un libro de defensa extrínseca, sino de exposición interna, de crítica positiva y por profundidades, de potenciación de los autores, desnudando en presencia del lector la luz y las sombras de las líneas y de las entrelíneas de las novelas, de las obras teatrales, de los ensayos comentados. Nada tendría de extraño que algún autor se encuentre a sí mismo —lo desconocido de sí mismo— en las páginas del profesor Moeller.

La agrupación de los autores en torno a un tema fundamental: el silencio de Dios, la fe en Jesucristo, la esperanza humana, la esperanza en Dios, Nuestro Padre; la caridad del Espíritu Santo, la gracia de Jesucristo, la ha pensado Charles Moeller después de un meditado estudio de la dimensión que los autores ofrecen en su obra. Acaso sea el acierto de estas agrupaciones otro de los méritos reales de la obra. Para orientarse en ella hará bien el lector si se aprende los nombres de cada grupo.

El silencio de Dios, con referencia a los autores estudiados en el primer volumen, se presenta, a la luz del testimonio lúcido de las obras de Camus y Gide, como antiteísmo, mejor que como ateísmo, ya que —es observación de Moeller— eligieron, entre las oposiciones, una: el racionalismo sensualista. En cambio, la conclusión respecto de Huxley y Simone Weil es la invasión romántica, gnóstica, podríamos decir. Con los restantes autores, Moeller afina, si cabe, la intuición del secreto de su pluma. Secreto, como advertíamos líneas arriba, que también lo es para ellos, quizá.

En el volumen segundo Moeller expone, en un capítulo preludial, el misterio de la fe. Se detiene en aquellas verdades intactas en los autores que estudia en el libro, o tergiversadas, u oscurecidas. Pero se advierte desde el principio ese método tan singular de Moeller, que consiste en entablar diálogo abierto con las obras de los autores estudiados. Es cierto que entre las obras de Sartre, de H. James, etc., se fija preferentemente en las más originales, pasando por alto, o a gran vuelo, las demás; pero hemos de reconocer —y lo hacemos con honda satisfacción— que ha acertado a calar en lo más luminoso y como en el centro focal del pensamiento clave. En lo que atañe singularmente a Sartre, podemos afirmarlo con seguridad de juicio.

En resumen: cuando los seis volúmenes corran en lengua castellana, no una recensión, sino un estudio habrá de hacerse en cualquier revista que trate problemas de alta cultura. Y esto, aunque incluya o deje de incluir a Unamuno, a Ortega o a cualquier otro heterodoxo español. Se nos antoja que la monumental obra de Moeller está por encima de cualquier consideración nacional.

La Editorial Gredos está enriqueciendo el tesoro de la cultura española ofreciéndonos estudios extranjeros que mueven el ánimo para una recapacitación sobre nuestra situación cultural española en materia crítica y creadora.

A. Muñoz-Alonso.

BECERRA BAZAL, Antonio, *Ensayo sobre la gran síntesis agustiniana*, Madrid (EURAMÉRICA), 1956, 180 págs., 31 ptas.

Se advierte desde el comienzo de las páginas de este librito agustiniano la fervorosa simpatía del autor por las tesis, espíritu, estilo y letra del Santo de Hipona. Como muy bien advierte el P. Angel Custodio Vega, en el prólogo que honra al libro, «sólo ya la dedicación fervorosa del señor Becerra Bazal es digna de aplausos sinceros y plácemes sin reserva».

El libro discurre en dos partes, la primera de carácter histórico; la segunda, especulativo. En la primera el autor estudia a grandes rasgos el pensamiento de los autores griegos que han tenido influjo o han gozado de más atención en la síntesis agustiniana. Este procedimiento lo extiende a la doctrina de las Sagradas Escrituras y a los libros de la misma que más atención expositiva merecieron a San Agustín. En un deseo de coronar esta primera parte, Becerra Bazal dedica otro apartado a la filosofía de la época patrística. El mérito de los tres apartados de esta primera parte está en la frase agustiniana que sirve al autor para caracterizr o valorar el pensamiento expuesto. Podríamos decir que representa esta parte un intento esquemático de ensayar un juicio de valor sobre la filosofía precristiana a la luz del criterio agustiniano. Idéntica consideración cabe, referida a los Padres de la Iglesia que se citan en las páginas dedicadas a su época.

En la segunda parte, el autor, después de unas consideraciones con ocasión del centenario, dedica tres sendos capítulos a la noética, al problema razón-fe, y al método, calificado de introspectivo, para llegar al conocimiento de la verdad, en San Agustín. Todo ello esmaltado con alguna frase o párrafos significativos del Santo Doctor, y apoyándose para seguir el hilo del discurso en referencias de notables autores, de preferencia agustiniana.

Cada capitulito lleva anejas, al final, las notas, que sirven de ponderada bibliografía. Como no se trata de agotar la materia —que sería empeño imposible—, el autor ha preferido la citación de escritores conocidos y asequibles, sin alardes de especialización, en cada cuestión. Esto permite al libro llegar a un número más amplio de lectores.

El estilo es animado, emotivo, de gran sencillez en medio de su fervor. Las abundantes citas de San Agustín, y los continuados textos de autores que se insertan, documentan y avalan aún más las páginas. Quizá la frase más infeliz del libro, que tantas felices contiene, sea la que cierra la página postrera, en dependencia de Harnack.

La impresión es muy digna y clara, en consonancia con el decoro de lenguaje del autor, logrando en armonía la esperanza que deja traslucir el P. Vega al final de su excelente y elogioso prólogo.

A. MUÑOZ-ALONSO.

WHITE, V., *Dios y el inconsciente*, Madrid (Editorial GREDOS), 1955, 385 páginas, 70 ptas.

Acaso la mejor recensión crítica que pudiera hacerse a este libro fuera transcribir en toda su extensión la Nota preliminar del traductor español, P. Acacio Fernández, O. P. En efecto, la obra del P. White revela, a nuestro entender, una de las dimensiones psicológicas de la Religión, y esclarece uno de los problemas más actuales del hecho religioso. Pero estas revelaciones y esclarecimientos están sabiamente conducidos desde el plano más íntimo de la persona humana, que es, lo sepamos o no, donde se libran las grandes batallas no sólo de la inmanencia, sino también de una apertura a la trascendencia.

La tesis del P. White viene mantenida al través de toda la obra, para mostrar que el inconsciente no puede —no debe— sustituir a Dios, pero tampoco puede ocultarse al hombre la invasión del inconsciente en los terrenos más sagrados de la conciencia, por paradójica que pueda sonar la frase.

La obra de White está pensada y escrita en un ámbito sociológico, que la presta aún mayor interés. Las referencias a la doctrina tradicional —obligadas para evitar malentendidos— están interpretadas originalmente, aunque sin vio-

lencia, desde un ángulo que pudiéramos llamar, para entendernos, existencial. El capítulo sobre «Aristóteles, Santo Tomás y el hombre», en el que se fija la atención sobre la psique, y sobre la definición dada por los dos filósofos, es un modelo de exposición, sobria y clara, sin concesiones, pero sin pruritos de interpretación antagónica. Interesante y muy sugerente el capítulo sobre el «dios moribundo», en el que el autor muestra cómo los misterios del Cristianismo, lejos de quedar sometidos a una evolución tendenciosa, aparecen como algo entrañable al hombre de la creación, sin que por ello pierdan su sobrenaturalidad.

Un vocabulario y un índice bibliográfico cierran este interesante libro, de gran utilidad especulativa y pedagógica y, desde luego, pastoral.

A. López Navarro.

La problematica politico-sociale nel pensiero di Antonio Rosmini (Atti del'Incontro Internazionale Rosminiano, Bolzano, 28-30 settembre, 1954).

Como preparación a los actos conmemorativos del primer Centenario de la muerte de Antonio Rosmini y, más especialmente, del Congreso Internacional de Filosofía celebrado con este motivo, se celebró en Bolzano una Reunión Internacional, en la que se estudiaron los varios aspectos que ofrece el pensamiento de Rosmini sobre temática y problemática social-política.

El presente volumen recoge las Ponencias, las Comunicaciones y el resumen fiel de las intervenciones. De su lectura se coligen dos cosas: primera, que el pensamiento del fecundo escritor y filósofo italiano Antonio Rosmini es de una claridad, profundidad y actualidad verdaderamente impresionate, y segunda, que el Encuentro Internacional obtuvo un verdadero éxito, por los temas, por la elevación, por los asistentes.

Las Relaciones fundamentales estuvieron expuestas por los siguientes ilustres pensadores: Giuseppe Bozzeti, de la Universidad de Roma, Superior General del Instituto Rosminiano, acerca de «La teoría rosminiana de los equilibrios políticos»; Prof. Gaetano Chiavacci, sobre «La filosofía de la política»; Prof. Antonio Messineo, S. J., de la «Civiltà Cattolica», acerca de «Libertad y socialidad en el pensamiento de Antonio Rosmini»; del Prof. Régis Jolivet, sobre «El arte de persuadir según Rosmini o la influencia como factor de socialidad»; del Prof. Adolfo Muñoz-Alonso, acerca de «Los partidos políticos en la filosofía de Antonio Rosmini»; Prof. Alois Dempf, sobre «La filosofía social de Rosmini»; Prof. Vicente La Via, acerca de «La fundamentación rosminiana de la práctica»; y del Prof. Michele F. Sciacca, acerca de «Reflexiones de hoy sobre páginas de siempre».

Las Comunicaciones tuvieron en cuenta la temática y los problemas suscitados por las Ponencias, y las intervenciones se movieron con gran libertad de expresión y con gran serenidad de juicio. Acaso lo más importante que se deduce de la lectura sea la gran actualidad de Rosmini, dentro de la evolución del pensamiento político y social, y su generosa apertura a los grandes problemas desde la base cristiana y católica. La actividad política y social de Rosmini, durante su vida, prestaron al Congreso un clima de realismo y efectividad.

En resumen, estas Actas constituyen un valioso documento no sólo para conocer el pensamiento de Rosmini sobre los temas estudiados, sino para unas valiosas reflexiones acerca del mundo contemporáneo en su empeño político y social. Las cuatrocientas páginas que integran el volumen valen por muchos tratados de filosofía política y social, que habrá que consultar para descubrir filones de esclarecimientos en los equívocos de nuestro tiempo.

Como conclusión de la Asamblea se aprobó por unanimidad la fundación de un *Instituto Internacional de Estudios Superiores*, con sede en Bolzano, bajo la advocación de Antonio Rosmini, y encargado de estudiar, en cursos anuales, las bases culturales de Europa, condición inexcusable de cualquier intento serio de unidad entre los hombres y entre las ideas y valores europeos y cristianos. Se constituyó un Comité fundacional y quedó nombrado Secretario General del mismo el que tan eficazmente había cumplido como Secretario la Reunión: el Prof. Dr. Aldo Penasa.

A. López Navarro.

TODOLÍ, O. P., José, *Filosofía de la Religión*. Madrid (Editorial GREDOS), 1955. 570 págs., 100 ptas.

El presente volumen responde a dos propósitos: el de orientar en uno de los temas más inquietantes de la filosofía en la hora actual, cual es el hecho religios, y el de ofrecer a los estudiantes de la Sección de Filosofía de nuestras Facultades un texto para sus estudios. Se nos antoja que la obra del P. Todolí Luque cumple los dos cometidos con notable mérito.

La obra se desarrolla en cinco capítulos. El primero estudia la Filosofía de la Religión en la Historia de la Filosofía. Naturalmente, el tiempo que abarca este primer capítulo va desde el Renacimiento, y no antes. Le sobran al autor razones históricas para no retrotraer su disertación a tiempos más remotos, ya que en la mente del P. Todolí entra el estudiar la Filosofía de la Religión como disciplina independiente, o mejor, separada, en la Enciclopedia filosófica. Kant ocupa un puesto especial en este empeño, y en él se detiene nuestro autor.

El capítulo segundo está dedicado a definir y caracterizar el hecho religioso y lo que pueda y quepa entender por «Religión». Como este segundo aspecto, el de definir la «religión», ha sido mejor atendido por los tratadistas anteriores, en otras disciplinas clásicas, el P. Todolí, muy acertadamente, se ha preocupado con más detenimiento en la determinación del hecho religioso y su diferenciación.

El tercer capítulo está destinado a examinar los Fundamentos de la Religión. Fundamentación triple, desde la «religación» como toma de posición especulativa: óntica, axiológica y dinámica. A la luz de esta toma de posición teórica se estudian, repensándolos, algunos temas o problemas clásicos e ineludibles de la acción de Dios en el hombre.

El capítulo cuarto estudia la Noética de la Religión. Esta conciencia, desde el aspecto noético, abraza el conocimiento racional, la experiencia voluntativa de lo divino y la experiencia instintiva. En la última se sitúa el problema de la posibilidad del ateísmo.

El capítulo quinto estudia la actitud del hombre ante la conciencia de su religación: la Religión como virtud, el culto como objeto de la Religión y los actos de Religión. Un Apéndice para señalar la Filosofía de la Religión en el marco de la Filosofía y una selecta y abundante Bibliografía cierra, con los índices, el volumen.

Los dos propósitos que hemos creído descubrir en el autor al redactar la obra están cumplidos, como dejamos dicho, con notable mérito, aunque en forma y altura diversa. Como manual amplio, claro, didáctico, es excelente. Como obra con perspectivas originales no lo es tanto. Aunque bueno será advertir que el primer cometido quizá amenguaría su eficacia, si el autor hubiera movido su pluma y sus meditaciones para atender a este segundo. Señalado el camino, estructurados los temas, trazadas las líneas de la problemática, es de desear que el P. Todolí nos vaya ofreciendo ulteriores trabajos monográficos. Si se tiene en cuenta, y el P. Todolí lo advierte, que la Filosofía de la Religión levanta su problemática desde una situación intelectual, cultural, filosófica y teológica moderna, habrá que tener presentes las exigencias de la metafísica o de la pura fenomenología del hecho religioso, aunque no se compartan sus conclusiones. La reducción de todo lo observable, o de todo lo columbrado, a postulados tomistas no siempre es filosóficamente fecundo. Aunque pudiera ser cierto, como dice Todolí, que toda la Apologética Católica en su parte general constituye una verdadera Filosofía de la Religión. Un aprovechamiento más efectivo de Guardini, de K. Adam —no citado por Todolí— y, sobre todo, de San Agustín, permitiría al autor un entrañamiento en las exigencias de la filosofía contemporánea, sin alterar en lo más mínimo el contenido dogmático, ni el espíritu católico, aunque pueda sufrir algún quebranto el excesivo apego al tomismo rígido en sus tesis filosóficas.

La Editorial Gredos ha prestado con este libro un buen servicio a nuestros estudiantes y al público culto que se interesa en estos problemas fundamentales, que tanta claridad y orden necesitan, y que el P. Todolí ha acertado a estructurar.

A. MUÑOZ-ALONSO.

LIFAR, Serge, *Danza académica*, Madrid (Ed. ESCELICER, Col. «El David»), 1955, 227 págs., 150 ptas.

La nueva obra con que la Ed. ESCELICER incrementa su col. «El David» es, quizá, el tratado más completo sobre Danza y Ballet que, hasta ahora, ha aparecido en lengua castellana.

Su autor, el gran bailarín y coreógrafo Serge Lifar, ha logrado escribir una obra que busca y logra el equilibrio entre técnica y arte. Establece la necesidad de la técnica para conseguir la creación artística en el ámbito de la danza, pero avisa de los peligros que encierra el quedarse en simples ejercicios acrobáticos, desprovistos del alma que toda obra artística necesita. La técnica, en la obra de Serge Lifar, queda reducida a medio, pero medio imprescindible para hacer arte.

Comienza exponiendo nociones generales sobre la distinta concepción del ballet en Italia y Francia en el siglo XVIII, y cómo Rusia recoge lo mejor de ellas hasta lograr una nueva técnica, en la que se basa el propio Serge Lifar. En capítulos sucesivos va definiendo las distintas posiciones de los brazos, los fundamentos del «en-dehors» y «en-dedans», del «effacé» y «croisé».

Hace un estudio detallado de cada uno de los movimientos rítmicos de la danza: «los «battements», los «ronds de jambes», «ports de bras», el «adagio», la saltación, encadenamientos, rotación y puntas.

A lo largo de su exposición intercala abundantes textos de Carlo Blasis y de Noverre, nombres famosos en la historia del Ballet, subrayando unas veces algunas de sus opiniones, y apuntando, otras, orientaciones nuevas que el avance técnico ha ido aconsejando.

Una vez en posesión de la técnica —para cuya consecución ayudará en gran manera la obra de Serge Lifar—, el autor cree en la necesidad de un poder artístico creacional que permitirá a la danza alcanzar un mundo supraterreno, formado de espiritualidad y armonía estética. Concluye la obra con el texto de la conferencia que pronunció el propio Lifar en el Teatro Nacional de la Ópera, el 18 de diciembre de 1947, con motivo de su inauguración.

Como apéndice final encontramos una relación de 16 ballets de Serge Lifar, detallando nombres de músicos, decoradores..., así como las fechas de presentación.

La obra cuenta con la valiosísima ayuda de numerosos dibujos hechos por Monique Lancelot, que expresan claramente el sentido del texto del autor. La belleza artística de estos bocetos, la perfección anatómica del cuerpo humano en sus movimientos rítmicos demuestran gráficamente las teorías expuestas por el autor y ayudan a comprenderlas perfectamente a todos los que no estén muy identificados con la terminología profesional. Se incluyen, al final, numerosas láminas de escenas de Ballet que completan el ya perfecto conjunto.

Danza académica debe ser considerada como una obra imprescindible para cuantos se interesan por la danza clásica, profanos y profesionales, y para quienes desean alcanzar unos conocimientos precisos y detallados sobre la técnica del Ballet, conocimientos que les ayuden a entender mejor la esencia de este arte.

La cuidada y pulcra presentación que la Editorial ESCELICER hace de la obra, así como la buena traducción de Alicia Simonet, colaboran eficazmente en la perfección que nos ofrece este libro, digno de los mejores amigos del Arte.

E. DOMINGO.

ABELLIO, Raymond, *Los ojos de Ezequiel están abiertos*, Madrid (Ed. ESCELICER, S. A.), 1955, 407 págs., 70 ptas.

Es evidente que la lectura de esta novela encierra dificultades. Ya sus primeras páginas anuncian un tipo de lectura distinto al que estamos acostumbrados. Es fácil que se la infrajuzgue partiendo de la incomprensión, o de su falsa comprensión; pero, sin embargo, nos atrevemos a considerarla como una de las obras-base para reflejar la mentalidad y religiosidad propia de nuestro tiempo. Quizá esto parezca exagerado a los lectores que se mantienen lejos de la ideología y problemática de nuestra época. Pero creemos con firmeza que

no será juzgado así por quienes lean pensando y dilucidando cada una de las ideas o palabras que el autor presenta ante sus ojos.

La obra de Abellio debe ser considerada como una novela genuinamente ortodoxa, aunque muchas de sus afirmaciones pudieran suscitar el equívoco e incluso es escándalo. La densidad del pensamiento y lo escueto de su prosa pueden ser los causantes de ello. Pero profundizando seriamente en el sentido que en sí encierran llega la seguridad de que no es gratuita ninguna de sus frases.

Consideramos esta novela apropiada para el tipo de lectores intelectuales, un tanto cerebralizados, que predominan actualmente. Para todos los que razonan rectan o falsamente sobre Dios y sus designios, para quienes son capaces de entrever en los acontecimientos del mundo, los planes de una Providencia, siempre pendiente de él y a la vez infinitamente lejana, y para aquellos que —sin saber desentrañar los misterios de la trama— proclaman la obediencia de todo la absurdo, al azar.

«No hay azar. No nos hemos encontrado por azar», dice el P. Carranza a Dupastre, el protagonista de la novela. «Dos nubes se aproximan para que surja el relámpago, pero el relámpago no surge porque dos nubes se aproximan.»

Partiendo de la negación del azar y afirmando la existencia de una Providencia establecedora del orden de este mundo, se va entreviendo claramente lo perfecto de los planes de Dios, que sólo necesitan para realizarse de la aceptación que de ellos haga la condición libre del hombre.

Es perfecta la visión que se saca después de la lectura de la novela de la coexistencia de los dos mundos en que se mueve el hombre: el sensible y material con sus juicios falsos sobre todas las cosas, y el supraterreno, más próximo a Dios, desde el cual se puede juzgar con mayor sabiduría los fenómenos, a veces incomprensibles, que trastornan al hombre. A la adquisición de este mundo supraterreno, asequible al hombre por vía intelectivo-espiritual, se lanza el P. Carranza, eje principal del interés que esta novela suscita desde sus primeras hojas.

Un fraile benedictino, español de origen, pero próximo a todo hombre que vive de la abstracción filosófica y profunda. Un asceta de gran capacidad intelectual, que razona y discute con precisión de científico, pero que supera la visión esquemática de las cosas, gracias a su mirada profética. Un solitario que inicia su camino con sinceridad, y que exige lo mismo de cuantos están en contacto con él, hombres ávidos de verdad y de luz encaminados en falsas direcciones, pero partiendo de algo auténticamente valioso: la sinceridad de su búsqueda. No tienen, pero buscan; esperan hallar, allí donde se encuentre, la paz inmensa de la que tienen sed, y a lo largo de la novela cada cual alcanza lo que buscaba. Dupastre llegará a Dios con la ayuda del P. Carranza, ayuda palpable que le tiende una mano invisible en todo su camino. Él llegará a disfrutar de la paz que derrama la casa del Padre, una vez sometido al anonadamiento al que estaba llamado. Llega racional y libremente, después de descubrir que sus ansias de amor no se sacian en disfrutes humanos, que la felicidad prometida sigue huyendo. Las dos mujeres que aparecen en la novela son los medios útiles para llevarle a ese convencimiento. Silvia, sensitiva y artista, con atractivos místicos, que le defraudará siempre. Elena Gérault, antítesis de Silvia, intelectual que se conoce a fondo, con la fuerza de su inteligencia y de su belleza, pero que no adquiere ningún poder sobre él.

La ayuda precisa del P. Carranza, siempre trabajando para que cada cual encuentre su vocación, es la que le sirve en su duro caminar, apoyado sólo en las luces de su inteligencia y de su honradez.

Drameille, novelista cerebral, admirador de la fuerza y del autodominio, exterminador de la pasión, busca y logra una superioridad sobre los demás. Les domina con su razonamiento frío y objetivo. Pero se queda en la esterilidad de la simple contemplación de sus creaciones. Maneja a los hombres para hacerles crear escenas novelescas, artísticas. Y lo logra. Pero ésta será la única recompensa a su ascesis intelectual, la creación artística perfecta, sin superar la esfera de lo natural.

Saint-Martin, un comunista puro, amigo del dominio y de la acción, que se burla de los intelectuales cerebralizados, superados y vencidos por la masa dirigida, creador de una voluntad indomable, que llega a decir «el único mila-

gro del mundo no es la inteligencia, sino la voluntad». Y parece triunfar dominando a Dupastre en su carencia de voluntad. Pero es su «fuerza irresistible» la que tendrá que anonadarse en la «roca inquebrantable» que es Dupastre, y «el anonadamiento siempre es el refugio contra la locura de los que buscan a Dios», como dice el P. Carranza.

El argumento lo crean estos personajes metidos en azares políticos, en situaciones difíciles, carentes de interés en medio de los grandes problemas personales que cada uno representa. El asunto se pierde en la obra de Abellio. Es un medio imprescindible de que se vale para que veamos en escena a estos tipos espléndidos, cada uno en su aspecto, en su caminar por la tierra, buscando su camino y partiendo de la nada.

Se reduce a la narración de sucesos políticos, primero en la guerra española, después en Francia, en medio de las intrigas propias de hombres superdotados. Un desenlace que se libra del efectismo gracias a la inteligencia y buen gusto de Raymond Abellio, pero que tampoco posee interés dentro de la novela. El argumento queda reducido a lo más imprescindible, y se pierde, afortunadamente, en la fuerza que cada uno de sus realizadores desarrolla.

Los ojos de Ezequiel están abiertos es obra para hacer pensar a todos los cristianos de hoy. Siempre tendremos que agradecerle a su autor la crítica finísima que hace de la postura religiosa cómoda (págs. 130-131), del conformarse con mantener lo que se ha recibido. Él nos avisa de que no hay posibilidad de conservación sin avance continuo. Elogia y valora la postura sincera de los que «sin tener», se ponen a caminar con su bagaje a cuestas, hecho de honradez humana y de inteligencia, y siempre dispuestos a realizar el sacrificio necesario para incrementarlos. La Providencia cruza en su camino la figura profética del P. Carranza, desconcertante en su lenguaje frío y despreciativo, admirable en su austeridad y desprendimiento, siempre dispuesto a insinuar la idea exacta, pero dejando a cada cual la obligación de completarla y seguirla. El compañero de viaje que guía sabiamente, pero que no engaña sobre la necesidad que tenemos de recorrer solos el camino restante. El hombre de fe inquebrantable que sabe esperar á que los planes de la Providencia se cumplan, no cuando él quisiera, sino cuando Ella lo tenga dispuesto. Cada una de sus palabras son un pensamiento para meditar. La figura del P. Carranza siempre será un modelo a seguir para todos aquellos que orientan las almas, modelo en su desinterés por la propia victoria, en su colaboración eficaz con la personalidad de cada uno. En su humanidad ayudando a resolver los problemas concretos de cada día, aunque para ello tenga que saltar los principios de unas leyes un tanto convencionales.

Una ideología cristiana, en un libro sencillo y difícil a la vez. Sencillo en la limpieza de su prosa. Difícil en su contenido.

La buena traducción de José Vila Selma, unida a la bella presentación que de la obra ofrece la Editorial ESCELICER, hacen que la novela de Raymond Abellio sea uno de los libros más interesantes que han llegado a nuestras manos.

E. Domingo.

XANDRÓ, Mauricio, *Grafología (Tratado de iniciación)*, Madrid-Buenos Aires, (Ed. STVDIVM), 1955, 104 págs., 25 ptas.

El autor, especializado hace muchos años en la Grafología, presenta a lo largo de la obra todo lo que pueda interesar al que quiera iniciarse en el estudio de esta ciencia. Se abre el estudio presente con algunas aclaraciones sobre el concepto de Grafología, y nos ofrece una sinopsis de su historia. Analiza a continuación los movimientos primarios en el hombre que el autor identifica en los gestos gráficos. De esta manera es más fácil comprender las leyes en que se basa la Grafología.

Luego pasa a tratar de la Grafonomía y Grafotécnica, que son las dos ramas más importantes en que se divide la Grafología, es decir, forma de hacer análisis, y aplicaciones y consejos para evitar falsas interpretaciones. Numerosas ilustraciones y ejemplos concretos de análisis y aplicaciones prácticas de esta «ciencia» hacen más asequible y comprensible el libro, que, al decir del autor,

aspira a ser un manual de iniciación para el principiante y obra de consulta para el especialista, ya que trata de todo cuanto pueda interesar a ambos, sin pretensiones sensacionalistas.

Fr. José Oroz.

BUYTENDIJK, F. J., *El Fútbol* (*Estudio psicológico*), Trad. de F. Ximénez Sandoval, Madrid-Buenos Aires (Ediciones STVDIVM), 1955, 64 págs., 16 ptas.

Con ocasión del XXV aniversario de la Academia de Educación Física de Amsterdam, Buytendijk pronunció una conferencia sobre el fútbol. El libro, que en Ediciones Studium distribuye la Difusora del Libro, contiene dicha conferencia con algunas adiciones posteriores del autor.

Un deporte como el fútbol, se nos dice en la introducción, tiene un significado no sólo para los cientos de miles de jugadores, sino también para un número, mucho mayor todavía, de espectadores y de fanáticos. El interés que se presta al deporte y el deseo de tomar parte activa en él, no son fenómenos accidentales en nuestra vida colectiva. Es preciso darse cuenta de que ese interés y deseo de practicar un determinado deporte son expresión de una serie de inclinaciones que tienen profundas raíces.

La psicología social nos enseña en qué medida se halla dominada la estructura cultural de la vida colectiva. Particularmente, cada día se adquiere más la convicción de que las inclinaciones agresivas y destructivas suelen encontrar salidas peligrosas para la formación equilibrada y moral de la personalidad y el sano desarrollo de la vida de la comunidad humana. El autor estudia rápidamente la psicología del fútbol, de ese fútbol jugado con mesura, propia de un pueblo sano que desconoce la existencia de otros intereses y de otras pasiones que amenazan continuamente el buen espíritu deportivo de todos los juegos. El fútbol que analiza el autor no es el fútbol profesional y exhibicionista, desprovisto de todo valor socio-pedagógico.

Por eso recomendamos el presente libro a todos los que sientan el deporte el general, y el fútbol en particular, como una de las manifestaciones culturales de un pueblo o de un país determinado.

Fr. José Oroz.

RAYMOND, M., O. C. S. O., *Camino escondido* (Trad. de F. Ximénez de Sandoval), Madrid-Buenos Aires (Ediciones STVDIVM), 1955, 240 págs., rústica, 40 ptas.

En la noche del 3 de agosto de 1948 encontraban muerto al Abad de Gethsemaní en un departamento de fumadores vacío en el «pullman», a la salida de la estación de Knoxville, en Tennessee. Tan sólo llevaba trece años de Abad en la famosa abadía cisterciense norteamericana, y en ese breve tiempo se habían multiplicado extraordinariamente los monjes y los monasterios. El 1935 eran tan sólo 70 hombres los que formaban su comunidad, y había solamente dos monasterios trapenses; al morir el P. Federico María Dunne, Gethsemaní acogía 172 religiosos, se alzaban dos nuevas fundaciones y se proyectaban otros dos. Este hecho constituye el fundamento de *Camino escondido*, en el que el P. Raymond se ha superado a sí mismo en la descripción de la «vida escondida» de los trapenses.

La manera de vivir de los trapenses ha guiado hacia Dios a muchos americanos de nuestros días, pudiendo decir que en ese país, del dólar y de las comodidades, hay más monjes trapenses que en ningún otro país del mundo. El florecimiento de la vida contemplativa es tan importante como los resultados de la investigación atómica. Es un hecho comprobado y evidente que los trapenses están haciendo conscientes de Dios a muchos americanos, y que a su vez estos hombres conscientes de Dios están haciendo muchos trapenses norteamericanos. «El problema de los trapenses, al decir del autor, es el propósito de este libro. El nivel a que aspira es más alto que el de «un cielo por alcanzar»; se encuentra más allá de las estrellas, pues se base en Dios, Espíritu Santo, y en sus eternos designios divinos sobre Norteamérica.»

Dom Federico María Dunne supo mantenerse con su corazón de niño y en

eso consistió su encanto personal. Sabía muy bien el famoso Abad de Gethsemaní que el mundo no era una cárcel, sino una especie de jardín de la infancia espiritual, en el que millones de niños intentan torpemente deletrear a Dios. Y él logró deletrearle correctamente, y supo atraer a su escuela a muchos otros que a su manera trataban de descifrar las letras de Dios.

La obra nos habla de igual manera de la vida —«llena de contradicciones, tales como endurecer el corazón hasta hacerlo como el de un vikingo»— del trapense, como del hombre que la vivió. En la vida trapense se formó Dom Federico; y en el Abad de Gethsemaní se formó y creció la vida trapense. Por eso la obra nos da una idea exacta y viva del divino forjador en pleno trabajo, al mismo tiempo que asistimos al troquelado de un alma sobre el yunque del tiempo para templarla y moldearla para la eternidad.

El P. Raymond ha sabido retratar magistralmente la vida trapense, que adquiere una simpatía especial al paso que se adentra uno en la lectura de la obra. La lectura cautiva desde el principio, y se «devora» el libro con el mismo interés de las novelas.

FR. JOSÉ OROZ.

Augustiniana (número extraordinario con motivo del XVI Cent. del nacimiento de San Aurelio Agustín, publicado por el Inst. Hist. August. Lovan.), 1954, 328 págs.

Los Padres Agustinos, de la Prov. de Bélgica, han dedicado un número extraordinario a su Fundador con motivo del XVI centenario de su nacimiento, 354-1954. Era un deber filial contribuir de algún modo al homenaje que todo el mundo —el católico y el no-católico— ha dedicado a la gran figura del Obispo de Hipona. Y por cierto que los Padres Ermitaños de San Agustín de la provincia belga han sabido ofrecer un homenaje digno de toda alabanza.

Abre el volumen, después de dos páginas de presentación en francés y en flamenco, un estudio de Pierre Courcelle titulado *Litiges sur la lecture des «Libri Platonicorum» par saint Augustin*. Después de discutir acerca del autor a que se refiere San Agustín cuando habla de *libri Platonicorum* en el relato de su conversión, se ocupa Courcelle de la fecha de la conversión, de la definitiva conversión de San Agustín. Sabida es la postura del agustinólogo francés a este respecto y la oposición que ha encontrado entre los agustinólogos, entre algunos al menos. Aquí vuelve a insistir en su postura. Creemos que es un artículo muy bien pensado, si bien está expuesto a objeciones, como todas las nuevas teorías.

Dejando aparte algunos artículos escritos en flamenco —no podían faltar en una revista editada en Bélgica—, encontramos estudios interesantes como el del P. Verheijen, que estudia la cuestión de la Regla de San Agustín, llegando a la conclusión de que la dicha Regla era en su origen una Regla escrita para hombres, en tanto que la llamada *Regula puellarum* no es sino una adaptación de la misma Regla hecha para mujeres, y precisamente en España, hacia finales del siglo VI.

El P. Arbesmann analiza, a la luz de los sermones de San Agustín, la idea de Roma. Es un trabajo muy objetivo y muy bien pensado. Pese a todos los cataclismos de la Roma terrena y perecedera, a los ojos de Agustín se alza la imagen de aquella ciudad fundada en la compañía de los justos en la tierra y que comprende la comunión de todos aquellos que, tras una vida de justicia y de santidad, sirven a Dios en compañía de los ángeles, esperando la resurrección de sus cuerpos.

El P. Ildefonso María Dietz nos ofrece un documentado estudio acerca de la Inmaculada a la luz de las doctrinas agustinianas: *Ist die Hl. Jungfrau nach Augustinus «Immaculata ab initio»? Eine neue Untersuchung zum Marianischen Jahr*. Las 50 páginas que dedica a este estudio son una prueba más de la actualidad de San Agustín en todos los aspectos de la teología moderna.

El P. Trapp se ocupa de la pervivencia de San Agustín en el siglo XIV, valiéndose de las citas agustinianas que se encuentran en las obras del P. Johannes Hiltalinger de Basilea, O. E. S. A. Aparte de otras consideraciones, podemos llegar a la conclusión de que uno de los puntos que hay que tener muy en

cuenta al estudiar la teología del siglo XIV es la manera de citar a los Santos Padres.

Jos. Mizzi trata de una de las cuestiones más en boga desde hace unos años, el texto bíblico usado por San Agustín. Ante la imposibilidad de analizar toda la inmensa obra agustiniana, se ha limitado al estudio del Sermón de la Montaña. *The Latin text of Matt. V-VII in St. Augustine's «De Sermone Domini in monte»* constituye un intento de precisar exactamente el texto que empleó San Agustín en una determinada época de su vida. De dicho estudio se desprende que el texto de San Agustín ofrece la versión que se ha llamado africana, según una recensión que se había apartado no poco del texto original.

El Prof. Verbeke, de Lovaina, pretende entroncar la doctrina agustiniana sobre el conocimiento de sí mismo y el conocimiento de Dios con las doctrinas neoplatónicas. Es cierto que en este asunto, como en todo los otros aspectos de la doctrina agustiniana, el Obispo de Hipona ha introducido importantes correcciones que provienen de la concepción cristiana de la creación libre. Pero no lo es menos, al sentir de Verbeke, que la línea fundamental de la ascensión hacia Dios por medio de un retorno interior es de inspiración neoplatónica.

Termina el volumen con la continuación del *Répertoire bibliographique de saint Augustin*, aparecido en los vols. I, II y III de la misma revista.

El volumen que reseñamos ofrece un precioso estudio, en sus más variadas tonalidades, sobre San Agustín. Los títulos de los artículos y las firmas de los autores, suficientemente conocidos en el campo de la agustinología moderna, nos relevan de extendernos en la reseña. Son estudios y firmas que honran a una revista.

Fr. José Oroz.

VIAL, Jean-Louis, *Ignace d'Antioche*, París (Les Éditions Ouvrières, Col. «Église d'hier et d'aujourd'hui»), 1956, 128 págs., 330 frs.

Una de las realidades vivas del catolicismo francés es el hambre y la sed de una literatura religiosa, que está muy lejos de la que pudiéramos llamar o calificar, con un adjetivo de tinte despectivo, «literatura piadosa». Los católicos franceses, pudiéramos decir tal vez los franceses en general, desean una sólida cultura religiosa que no puede fundamentarse en esa literatura de matiz piadoso, entendido en el sentido que a tal calificación se atribuye modernamente.

La Colección «Église d'hier et d'aujourd'hui» que nos ofrecen Les Éditions Ouvrières pretende poner al alcance de todos los católicos franceses, en particular, y de todos los católicos, movidos por ese sano deseo que apuntamos arriba, una doctrina evangélica viva y viviente en el interior de la Iglesia. A pesar de los dos mil años que nos separan de Cristo y de su Evangelio, la humanidad no puede desentenderse de la nueva doctrina que nos legara Jesucristo. Y los cristianos de todos los tiempos y de todo el mundo se ven obligados a volver la vista y a fijar su consideración en el Evangelio, fuente de toda renovación espiritual.

Sería vano intento pretender una solución completa de todos los problemas actuales por medio de la literatura religiosa, únicamente. Sin duda alguna, las condiciones han cambiado. Lo que siempre ha permanecido y continúa idéntico es el espíritu, lo que los franceses han llamado «l'élan vital». Y es esto precisamente lo que se nos presenta en las mejores páginas de nuestros Padres y de nuestros Maestros en la fe. La Colección «L'Église d'hier et d'aujourd'hui» ofrece los mejores manjares de la Patrística, acomodados y condimentados según nuestro gusto moderno.

La obra que reseñamos es la segunda de dicha Colección. Ignacio de Antioquía es, sin duda alguna, uno de los grandes testigos de la Tradición, en el sentido de una transmisión de doctrina, de vida, de fe, manifestada en sus cartas y en su vida entera de martirio, testimonio. Todavía nos impresionan vivamente los mensajes de amor y de paz de aquel santo condenado a muerte; aquellas cartas sostuvieron y aumentaron la fe de los primeros cristianos, y sin duda alguna mantendrán también la nuestra.

La presentación de Jean-Louis Vial nos descubre el puesto esencial del Obis-

po de Antioquía en el plan divino. Al través de sus páginas, cálidas y simpáticas, entrevemos la fe de Ignacio ante la muerte a que se encamina. Las siete cartas de San Ignacio, por desgracia muy poco conocidas, que nos ofrece el presente volumen compendian toda la doctrina del Santo y nos recuerdan la preocupación constante del mártir por el triunfo de la Iglesia Católica.

En las páginas del libro de Vial se nos descubre el Ignacio auténtico de la historia, el Ignacio de la Iglesia y de la Tradición, presente hoy como ayer en el espíritu de la Unidad y de la Catolicidad. Más que una psicología religiosa, más que una biografía, percibimos el espíritu que alienta en el mártir, en el testigo de Cristo. Y ese mártir se nos presenta como portador de Cristo, como él mismo se llama repetidas veces en sus cartas: su luz, su voz, su amor. Ayer en las iglesias del Asia Menor. Hoy en las iglesias y en las comunidades de todo el mundo.

Fr. José Oroz.

•

DANTZIG, Tobias. *The Bequest of the Greeks* (with drawings by Harriett Hauck Stearns) Londres (George Allen & Unwin), 1955, 192 págs., 18 s.

La obra del Prof. Dantzig es un estudio de los problemas, de los principios y procedimientos que los modernos matemáticos han heredado de la antigüedad helénica. Hay que tener en cuenta que en matemáticas todos los caminos nos conducen a Grecia. Por lo mismo se impone un estudio detallado de la herencia griega para poder comprender plenamente todo el desarrollo histórico de las modernas matemáticas. Y ésta es, precisamente, la finalidad que se ha propuesto el autor en este libro.

Es cierto que no todos los conocimientos, todos los principios, todos los problemas de las matemáticas griegas han sobrevivido a la decadencia y desaparición de los matemáticos helénicos. Algunos han perecido absorbidos por las invasiones que han hecho olvidar la gloria de la Hélada; y otros, apenas si pudieron sobrevivir a la época en que surgieron. El autor de la obra presente comprende perfectamente cuán importantes son tales estudios para establecer una historia comprensiva de la antigüedad griega. Pero no pretende ofrecernos una historia de las matemáticas griegas. *The Bequest of the Greeks* se ocupa tan sólo de los problemas que han logrado sobrevivir de entre las oscuridades de la Edad Media y perduran todavía.

La obra, como nos dice el autor en el prólogo de la misma, se dirige a dos clases de lectores. A los que ni tienen una especial preparación ni están dotados de gusto para los aspectos técnicos de las matemáticas, pero que sienten dentro de su madurez intelectual la importancia de tales conocimientos, según la vida y las existencias actuales. La otra categoría de lectores, a quienes con el autor recomendamos este libro, está compuesta por aquellas personas que han adquirido una actitud más profesional hacia las matemáticas. A éstos les interesa más el «cómo» de las cosas que el «porqué».

Esta diversidad de lectores que pueden sacar gran provecho de la obra de Dantzig explica la diversidad, o al menos la diferencia, que existe entre las dos partes de la obra: *The stage and the cast* y *Anthology of the Bequest*. La primera parte va dedicada al lector de una cultura general, y basta una preparación ordinaria —*high school curriculum*— para comprender cuanto en ella se expone. Para la comprensión de los capítulos de la parte segunda se precisa una atención y unos conocimientos previos no comunes. Sin embargo, todo el libro se lee con avidez y no decrece el interés en ningún momento.

The Bequest of the Greeks es el primero de los tres volúmenes que con el título general *Mathematics in Retrospect* proyecta el autor. En el segundo volumen tratará del renacimiento de las matemáticas y de sus progresos maravillosos en los siglos XVII y XVIII; el tercero se ha de ocupar del desarrollo de las matemáticas en el siglo XIX.

Al final del libro se comprende perfectamente el valor, la importancia, el papel que ha tenido en la evolución del pensamiento y de la técnica matemática el pueblo griego. La frase «in mathematics all roads lead back to Hellas» no es sencillamente una metáfora de buen gusto, sino que encierra gran parte de la realidad histórica de las matemáticas. Efectivamente, el cálculo integral

de Newton, la geometría analítica de Descartes, la geometría proyectiva de Desargues, etc., se hallan ya como anticipados en los geómetras griegos. Dantzig prueba, o mejor se deduce de la obra de Dantzig que más que una metáfora, las palabras «all roads lead back to Greece» encierran una descripción apropiada de las relaciones entre las matemáticas clásicas y las modernas.

La experiencia y la vocación del autor, que durante cuarenta años de enseñanza se ha dedicado a estos temas; la claridad en la exposición, la abundancia de los grabados que ilustran el texto y un índice analítico y de autores, avalan suficientemente el éxito de este libro. La presentación y la «veste» tipográfica, según acostumbran las editoriales inglesas: cuidada y atrayente.

FR. JOSÉ OROZ.

JERPHAGNON, Lucien, *Pascal et la souffrance*, París (Les Éditions Ouvrières), 1956, 192 págs., 390 frs.

El mal y el sufrimiento constituyen el eterno problema de la humanidad doliente. En todo momento, y esto hasta el fin de los tiempos, siempre que el hombre se siente víctima del dolor, de la contrariedad, del sufrimiento, surge siempre nuevo, para la conciencia individual y para todas las generaciones sucesivas, el mismo problema y la misma pregunta: «¿Para qué el dolor? ¿Cómo se pueden conciliar la providencia de un Dios bueno con todas las monstruosidades de una humanidad que sufre y desfallece sin cesar?» He aquí el eterno problema que cual espada de Damocles se alza sobre la conciencia individual y colectiva.

El autor del libro que reseñamos ha intentado dar una respuesta convincente en su obra *Le Mal et l'Existence*, de la misma editorial «Les Éditions Ouvrières». Había intentado analizar, en esa obra, los estados de la conciencia que sufre, el caminar concreto de la persona humana, en el mundo, que persigue obstinadamente la meta al través de las contradicciones y de los azares de la vida. Esto le había llevado a buscar más lejos, en la dirección de una filosofía de la existencia, la respuesta precisa a las torturantes preguntas de la humanidad. Para esto se requería un estudio concreto, se imponía el análisis psicológico de un autor determinado que hubiera tenido la experiencia dolorosa del sufrimiento. De esta manera se evitaba el peligro de hablar y de escribir sin fundamento. Y este hombre, esta conciencia individual, ha sido Pascal.

Uno de los grandes méritos de la obra de Jerphagnon es que ha sabido verse libre del carácter predominante hasta nuestros días en todos los estudios sobre Pascal: es un estudio de Pascal en sí mismo, independiente de toda consideración polémica o utilitaria y partidista. Podemos decir que es un estudio objetivo. El autor nos presenta un Pascal tal como es, tal como se presenta en sus escritos y en su vida. Una vida atormentada y torturada por continuos dolores y sufrimientos —él mismo nos dice que desde los dieciocho años no tuvo un solo día sin dolor—.

La obra comprende, en la intención expresa del autor, dos partes. En la primera analiza la experiencia personal que Pascal poseía del sufrimiento. En tres capítulos se nos presenta la personalidad sufriente de Pascal: Sufrimiento y actividad; sufrimiento y pasión; sufrimiento y comportamiento. El autor ha sabido sorprender en Pascal las resonancias dolorosas de sus magullamientos somáticos y psíquicos: una salud de lástima, una afectividad sangrante. Pascal se nos manifiesta como un «apasionado» —en su sentido etimológico latino—, y cuanto ha producido o se ha producido en su persona y en su conciencia lleva las huellas profundas de este hecho.

La segunda parte trata del mal y del sufrimiento en la visión de Pascal acerca del mundo. Se intenta, para ser más objetivo todavía, liberar el sentimiento de Pascal de sus propias doctrinas. Ahora se evoca el drama concreto del hombre de todos los tiempos. El drama del «hombre incomprensible» a quien únicamente Dios puede despertar de su letargo mortal y salvarlo de sus miserias. La condición humana no recibe la luz sino de la «oscura claridad» del misterio cristiano.

La obra nos presenta la persona de Pascal tal como sufrió y trabajó durante

treinta y nueve años. Y el autor ha dado en este libro a todos los que se ven atormentados por el misterio o el problema del sufrimiento una respuesta concreta. Además, el estudio de Jerphagnon nos ofrece un Pascal viviente, apasionado, amigo de lo concreto y enemigo de las abstracciones, un Pascal que sufre y se hiere con todo lo que le rodea, un Pascal que hace brillar todo lo que le ambienta, hasta su mismo agustinismo.

El libro tiene además el mérito de tratar de un gran enfermo que tiene la experiencia de todo cuanto trata y que puede conducir al lector por medio de la estela de la cruz en el mundo, ya que Pascal, a su modo, fué un crucificado. A todos los que sufren, y a cuantos están llamados a sufrir un día, va dirigido este libro, que encierra en sus páginas fuentes de verdadera consolación y que descubre el velo que ocultaba el insondable misterio que es el sufrimiento.

FR. JOSÉ OROZ.

LECLERCQ, Jacques, *Valores cristianos*, San Sebastián (Ediciones DINOR), 1953. 192 págs., 30 ptas.

El nombre del famoso profesor de Lovaina Jacques Leclercq es harto conocido en nuestra patria, merced a las muchas traducciones que se han hecho de sus obras. A veces el renombre se debe a sus ideas un tanto avanzadas, como en el caso de *L'enseignement de la morale chrétienne*, traducido al italiano y al español, y mandado retirar del comercio por la autoridad eclesiástica competente. Pero no es este el caso del libro que nos ocupa.

Como nos dice él mismo en el prólogo, en el libro que ofrece Ediciones DINOR, de San Sebastián, se condensan estudios publicados en diversas circunstancias durante la guerra mundial, 1941-1943. Sin embargo, todos los capítulos del libro tienen tal actualidad y vigencia que podemos decir, sin temor de ser replicados, que encarnan otros tantos problemas del hombre de hoy y otras tantas respuestas a la problemática moderna.

Son los temas del dolor, en sus múltiples y variadas manifiestaciones, los que constituyen el nervio del libro: Reflexiones sobre la Providencia, El precio de la vida, Muerte y resurrección, La grandeza de la ancianidad, La enfermedad, El último paso. Éstos y otros temas son estudiados y analizados por el autor. Pero sus análisis parecen meditaciones, y sus meditaciones parecen más bien análisis psicológicos. La obra está escrita para ser meditada en la soledad del alma, aislados del bullicio de este mundo que desconoce la paz y la quietud.

La sociedad actual, como ninguna otra, se ha enfrentado con el eterno problema del dolor, problema que, en última instancia, se reduce a un problema del cristiano. Para el pagano, carece de significación y de sentido trascendente. Y todos, cristianos y paganos, del mundo actual, tienen que enfrentarse y sufrir las consecuencias de horas de dolor, de inquietud, de angustias, de tristeza. La enfermedad, el dolor y la muerte son los tres hechos, o mejor la triple manifestación del mismo hecho: el destino espiritual y supraterreno del hombre.

Las páginas del libro se nos presentan todas ellas saturadas de un optimismo, de un sentido profundo junto con una sencillez admirables. Leclercq tiene la habilidad suma de convertir su libro de lectura en un libro de oración y de elevación hacia Dios. Con valentía cristiana se asoma a todos los problemas en torno al dolor y a todos ellos da la significación adecuada, indicando su sentido sobrenatural para hacer fructífera nuestra vivencia, actual o futura.

Pese al carácter de artículos aislados, el libro no pretende ser un ensayo más. No es tampoco un libro de divulgación. Es un libro de meditación, pero de una meditación sabrosa y fácilmente asimilable; constituye una invitación a la reflexión interna del dolor y del sufrimiento sobre el alma. Y el sufrimiento adquiere una honda significación, ya que es lo único —en cierto sentido— que nos asemeja a Dios, o mejor es lo único con que Dios quiso asemejarse al hombre. Y es precisamente en el dolor y en el sufrimiento en donde radica la dignidad de ser hijos de Dios, la alegría de ser hombres de Cristo.

La obra de Leclercq, escrita con sencillez y profundidad al mismo tiempo, es una de las mejores guías para el alma atormentada, sedienta de luz, de consuelo y de alegría.

Fr. José Oroz.

RINSER, Luisa, *Konnersreuth (Últimos testimonios sobre la vida de Teresa Neumann)*, San Sebastián (Ediciones DINOR), 1955, 180 págs., 30 ptas.

Para el espíritu verdaderamente moderno, el racionalismo, tanto en su forma refinada y noble como en su aspecto vulgar, degeneración popular, ha sido superado. Esto explica el desesperado amor de nuestra época a lo oculto, a lo mágico, a lo místico y a lo pseudo-religioso. Este amor no es otra cosa que la nostalgia de un mundo de fe perdido hace tiempo, en el que subsiste todavía una viva conexión entre el hombre y el cosmos. En los tiempos presentes. como en todas épocas de graves crisis, lo mismo los individuos como los pueblos se ven necesitados de un acercamiento y un descanso en un orden misterioso. Y a pesar de todo, se da el caso curioso de que esas mismas gentes se obstinan y se espantan cuando se trata de aceptar el milagro dentro de la Iglesia Católica.

En *Últimos testimonios sobre la vida de Teresa Neumann*, o como reza el original alemán *La verdad sobre Kennersreuth*, se estudia objetiva y llanamente el caso extraño de Konnersreuth, que viene llamando la atención y sigue intranquilizando al mundo desde hace veinticinco años. Médicos, psicólogos, historiadores, teólogos, desde el sencillo cura de aldea, pasando por los profesores universitarios, hasta las más elevadas dignidades y periodistas de todo el mundo se ocupan de esta cuestión. En esta misma colección de Ediciones Dinor apareció un libro del capellán Fahsel, de Berlín, *Teresa Neuman de Konnersreuth*, donde la crítica concienzuda y la interpretación teológicamente rigurosa de un sabio sacerdote proyectaban una luz sorprendente sobre los famosos fenómenos de Konnersreuth.

Es tan extraño el «caso» de Teresa Neumann que todo el que llega a conocer la vida de la estigmatizada de Konnersreuth se encuentra ante fenómenos cuya explicación racional no puede alcanzarse a base de los más exactos métodos de investigación científica de que se dispone en la actualidad. La conocida poetisa alemana, Luisa Rinser, que ha tenido una experiencia personal del «caso», nos ofrece una interpretación propia de sus observaciones y deducciones. Después de un encuentro personal con Teresa Neumann y a base de un minucioso estudio de la numerosa literatura existente sobre ella, pone de relieve, con una visión individual muy acertada, la importancia trascendental que el «caso» Konnersreuth ha adquirido para nuestra época.

El libro, al decir de la autora, no tiene ambición ni pretensiones científicas. Le ha movido a escribirlo únicamente el deseo de mostrar la huella de un camino que, aun no exento de peligrosidad, parece ser el más seguro. Ha querido servirse de este caso como de ejemplo para demostrar que lo que llamamos religiosidad mística no es algo propio de la Edad Media, nebuloso y absurdo, que no se aviene con un espíritu sano, culto y firme de nuestro tiempo, sino que es más bien sumamente actual. Aun para aquellos que no quieren sacar consecuencias de un caso como el de Konnersreuth, éste no puede quedar sin interés ni transcendencia. «Un ser como Teresa Neumann es una prueba de que en medio de este mundo de actividad, en este mundo de trabajo tan estúpidamente sobreestimado, en el mundo del éxito, del dinero, de vida burguesa, hay otro mundo en el cual eso no vale nada, comparado con las riquezas que ofrece la «vida espiritual». Quien llega a sospechar su existencia está salvado.»

El relato de Rinser pone de manifiesto, una vez más, la necesidad de un contacto religioso, necesidad que ha estado durante tanto tiempo represada. La lectura es agradable y acuciante, ya por la importancia de los temas que trata como por la viveza y el colorido que ha sabido comunicarle la poetisa alemana.

Fr. José Oroz.

LÓPEZ RIOCEREZO, P. José María, O. S. A., *Delincuencia juvenil*, I: *Política preventiva del joven delincuente*. Prólogo de Federico Puig Peña. Madrid (Editorial VICTORIANO SUAREZ), 1956, 600 págs.

Tiene razón el culto penalista y Profesor de Derecho Penal en el Real Colegio de Estudios Superiores de El Escorial, autor de este interesante y amplio estudio, cuando comienza diciendo, con relación al tema objeto del mismo, que «difícilmente se encontrará materia ni de más actualidad, ni de mayor importancia, ni más escurridiza y del dominio universal».

Hay cuestiones que por viejas y caducas que parezcan, siempre constituyen una interesantísima y oportuna actualidad. Y cuando por distintas situaciones y circunstancias esa actualidad adquiere caracteres de urgencia, como ocurre en este caso concreto de la *delincuencia infantil*, sin violencia ni esfuerzo alguno, se explicará ampliamente que, bajo formas y facetas distintas, se traiga tema tan sugestivo y de tan vital interés, desde el punto de vista de la política criminal, como éste de la *Delincuencia juvenil*.

Tan eficaces o más que las profundas discusiones sobre sociometría, metodología o conceptualismo, son estos estudios que analizan hechos tan reales como el de la criminalidad infantil, cuya sola existencia nos hace dudar del avance social y del futuro de la civilización. Acerca del mismo han roto sus lanzas la mayoría de los juristas y sociólogos. Pensar en la delincuencia es pensar en sus causas, en las circunstancias que determinan al hombre al delito. Desde la educación hasta la organización social se han puesto por medio del hombre y del delito, estableciendo una relación de la cual el primero se vale para llegar a cometer el segundo.

Hay en la vida del joven de este segundo cuarto de siglo un signo de cansancio sin haber vivido; un desprecio de tutelas mayoritarias y morales y un desdén de dirección que choca con la inexperiencia natural de su edad. El joven de hoy, de ambos sexos, deportista y cinemófilo, marca un signo negativo en la misión social que le está encomendada. «Deambula bajo la negra estrella de un pesimismo a lo Nietzsche, debelador de toda iniciativa de ideales grandes y de expresión afectuosa. Tal vez se nos tilde de pesimista; no es pesimismo, es, por desgracia, realidad. Las estadísticas suben de manera alarmante los casos de delincuencia, no ya en el joven, sino en el menor y adolescente.»

El mal, como se ve, es grave, y tal gravedad demanda urgentemente el empleo de procedimientos heroicos que están perfectamente justificados, y tendrán la aprobación unánime de cuantos, por supremos deberes de ciudadanía, estamos obligados a sentir y ver el peligro de esta amenaza.

Para Mezger la mejor política criminal será siempre una buena política social, criterio afín con el de la escuela sociológica de Von Listz, cuya iniciación es el evolucionismo social, propugnado, en la lucha contra el delito. *Política preventiva del joven delincuente* significa, para el sabio penalista escurialense, un método de lucha preventista, preparatorio y de conocimiento de la realidad criminal potencial, para así poder llegar, como dice el citado Von Listz, al menos a disminuir las causas sociales de la *delincuencia de los menores*.

El autor divide su obra en dieciséis interesantísimos capítulos, precedidos de una sabia introducción y de un acertado y cariñoso prólogo del sabio jurista y hoy bien conocido publicista señor Puig Peña. Comienza con el planteamiento del pavoroso problema del índice criminológico juvenil y termina con el palpitante de la cuestión demográfica. Todos son muy del día y de la más amena y cautivadora lectura, nos dice el señor Puig Peña; pero merecen destacarse por su importancia el capítulo segundo, dedicado al aborto, y, en general, al «Birth control»; el cuarto, que consagra al estudio de la influencia del medio ambiente sobre la personalidad; el octavo y el noveno, que dedica a la asociación entre la pobreza y el analfabetismo con la delincuencia juvenil; el undécimo, en donde estudia los particulares efectos de la educación, y «el décimocuarto y décimoquinto, verdaderamente estupendos, según palabras textuales del citado prologuista, dedicados al alcoholismo, como fuente de la delincuencia culposa, y a la herencia, como gran factor de la *delincuencia juvenil*».

En cuanto a la literatura, en general, la prensa y el cinematógrafo, recoge las convencidas opiniones de quienes ven en tales medios comerciales de difusión un indudable efecto nocivo, sobre todo por la excitación emotiva que pro-

ducen, por las habilidades criminales que divulgan y hasta por la apología incluso que hacen de la inmoralidad cuando no del propio delito.

La obra contiene ejemplos prácticos y profusión de estadísticas que facilitan la comprensión. El P. López Riocerezo trata el problema de la *delincuencia juvenil* en su doble aspecto moral y jurídico. Desde el primero de los aspectos indicados, expone las posiciones de los moralistas y la autorizada opinión de los Sumos Pontífices. Al examinarlo desde el segundo de los aspectos indicados, el jurídico nos ofrece otro magnífico y documentado estudio, pasando revista a las distintas legislaciones y sentir de otros destacados juristas, finalizando siempre sus capítulos con su estudio en nuestro vigente Código y legislación penal. En cuanto a la obra del ilustre profesor de Derecho Penal de El Escorial, como bien advierte en su prólogo D. Federico Puig Peña, aparte de su clara exposición y tono crítico, tiene además el mérito de hacer comprensibles al estudidoso cuestiones de actualidad que no suelen ser así estudiadas, brindando un interesante resumen de las principales razones etiológicas de la delincuencia juvenil, lo que presta al libro un indiscutible valor docente.

Como vemos, pues, a través de esta sucinta relación que acabamos de hacer, se trata de un verdadero *Tratado de Criminología*, en donde las materias propias están tan sugestivamente estudiadas como lo puedan estar —guardando la separación determinada por el diferente punto de vista— en cualquier Criminología española o extranjera.

Buen libro éste del P. López Riocerezo, brillantemente escrito y aportado para el diálogo sobre problemas fundamentales. Demasiado optimista, si cabe, frente a la realidad de un mundo circundante que cada día se nos antoja más perturbado y entristecido. De un mundo sin melodía, como ha dicho un gran escritor patrio, y un mundo al que le va a ser muy difícil entender todas las exigencias e ideales de la finura de espíritu del autor de esta obra. «Por ello creemos —termina el prologuista— que la obra del ilustre agustino tendrá una difusión extraordinaria y que será de imprescindible manejo, no sólo para el educador, o el moralista, o el teorizante de estas cuestiones, sino para el Magistrado, Fiscal o Letrado en ejercicio y, en general, para todos aquellos que sienten y viven el Derecho Penal y la Criminología en los campos de la práctica viva y llena de entrecruzados sentimientos y factores, que tanto y tanto han de ser tenidos en cuenta cuando se trata de la aplicación de las leyes. Trabajo de gran interés, ya que no solamente está avalado por el gran prestigio de su autor como jurista, sino también por su condición de sacerdote y pedagogo.»

Fr. José Oroz.

NOTICIAS

Fallo del Concurso del Centenario de San Agustín

Reunido el Jurado el día 2 de abril de 1956, compuesto por los RR. PP. Custodio Vega, Félix García, Gregorio Armas, Lope Cilleruelo, Ignacio Herrero, para calificar los trabajos presentados al Concurso del Centario de San Agustín, acordó por unanimidad premiar los siguientes trabajos de tema libre:

1.—*Augustinus Rhetor et Orator*, con 35.000 pesetas.

2.—*Las dos dimensiones del hombre agustiniano*, con 35.000 pesetas.

Abiertas las plicas, resultaron autores: del primer trabajo, el R. P. José Oroz de la Consolación, O. R. S. A., y del segundo, el R. P. Ramiro Flórez, O. E. S. A.

Además se acordó conceder accésit a los siguientes trabajos:

1.—*Enchiridion cognitionis secundum S. Augustinum*, 15.000 pesetas.

2.—*S. Agostino e la Inmacolata Concezione*, 15.000 pesetas.

3.—*El hombre y su dimensión: angustia y gozo*, 15.000 pesetas.

4.—*Deux essais de Synthèse chez St. Augustin*, 15.000 pesetas.

5.—*Die Geschichte des Augustin-Officium «Laetare Mater Nostra Jerusalem»*, 15.000 pesetas.

6.—*El Pelegrí de la Ciutat de Deu*, 5.000 pesetas.

Abiertas las plicas, resultaron ser autores: de la 1.ª, Fr. José Morán Fernández, O. E. S. A.; 2.ª, Pietro Frua; 3.ª, P. Bernardo Bravo, S. J.; 4.ª, P. Gerard Istace, A. A.; 5.ª, P. Pancratius Lageveld, O. E. S. A.; 6.ª, Andrés Gaimari, Pbro.

* * *

Se están celebrando en las Universidades de España, en el Ateneo de Madrid y en diversos Centros culturales conferencias sobre diversos aspectos del pensamiento y de la obra de Menéndez Pelayo, cuyo centenario se celebra este año (1856-1912). De estos actos sobresalen los organizados por el Ateneo, en el que han intervenido las principales figuras de nuestra intelectualidad, y las conferencias organizadas por la «Biblioteca Menéndez y Pelayo», de Santander. En ambos centros el tema sobre «Menéndez Pelayo considerado como filósofo» ha sido encomendado a nuestro Director, Adolfo Muñoz-Alonso. De los artículos publicados en el extranjero sobre el polígrafo montañés, merecen especial recordación los del P. Mondrone, S. J., en «La Civiltà Cattolica», en los números 21 de enero y 7 de febrero del presente año. De los libros publicados acerca de la dimensión filosófica del maestro santanderino hay que destacar el de De Bonis, aparecido el pasado año; la «Antología», preparada por el profesor Láscaris, y la obra de Muñoz-Alonso, que lleva por título «Las ideas filosóficas en Menéndez Pelayo». La «Antología» y la obra de Muñoz-Alonso pertenecen a la Colección «Biblioteca del Pensamiento actual», de Ediciones Rialp.

* * *

En la Sociedad Española de Filosofía ha leído una interesante Comunicación el Prof. Gustavo Bueno.

* * *

El Instituto Internacional de Estudios Superiores «Antonio Rosmini», de Bolzano, ha anunciado su primer curso acerca de «Las bases culturales de la unidad europea». Se celebrará en el mes de septiembre. La Secretaría funciona en Bolzano, Prof. Aldo Penasa, Vicolo Muri, 3-A.

* * *

La Universidad Pontificia de Salamanca ha organizado un nuevo curso estival de Estudios Clásicos. Versará sobre el tránsito cultural del mundo pagano al mundo cristiano. Intervienen, entre otros ilustres profesores, Antonio Tovar, José Guillén, José Oroz, Adolfo Muñoz-Alonso, Manuel C. Díaz y Díaz. Vicente Blanco García, Henry Bardon, María Angeles Alonso, Fray Justo Pérez de Urbel, Ramón Fernández Pousa.

* * *

Ha fallecido en Astorga el Obispo de su Diócesis, Rector honorario de la Universidad de Murcia y autor de notables trabajos sobre la restauración cristiana de la cultura y de la enseñanza.

* * *

Los «Lectores» italianos de la Orden Franciscana celebraron en los últimos días de agosto y primeros de septiembre de 1955 su IV Congreso Filosófico, eligiendo como tema para las deliberaciones los aspectos fundamentales de la doctrina de San Agustín y de Rosmini. Actuaron como relatores los profesores Horacio de Pellegrin: «Contribución de San Agustín a la Metafísica clásica»; Horacio Bettini: «San Agustín en la Escuela franciscana»; Leopoldo Crino: «La doctrina de la verdad en San Agustín»; Eusebio Sartori: «Rosmini y la Escuela franciscana»; Emilio Pignoloni: «Rosmini y el gnoseologismo moderno». La relación de Pignoloni, gran conocedor de Rosmini, a cuyo Instituto pertenece, mereció los plácemes más efusivos de los organizadores del Congreso, que resultó brillantísimo y fecundo.

* * *

La Sociedad Española de Estudios Clásicos ha celebrado en Madrid su Primer Congreso Español de Estudios Clásicos, en los días del 15 al 19 de abril. Además de más de 350 miembros de dicha Sociedad, han acudido a este primer Congreso representantes de la Fédération Internationale des Associations d'Études Classiques, de la Association Guillaume Budé, de la Classical Association, de la Association Suisse pour l'Étude de l'Antiquité. Todas las Universidades españolas y varias extranjeras han estado presentes en las tareas del Congreso, que se ha visto muy concurrido en todas sus sesiones. De entre las Ponencias y Comunicaciones de los diversos especialistas que han intervenido destacamos, por el carácter de la misma, la del P. José Oroz: «El libro *De doctrina christiana* o la retórica cristiana». Todas las Ponencias y Comunicaciones de este Primer Congreso de Estudios Clásicos van a aparecer juntas en un volumen que publicará para el año próximo la Sociedad de Estudios Clásicos.

* * *

La Facultad de Filosofía de Braga (Portugal) ha publicado un hermoso número extraordinario a San Agustín en el XVI Centenario de su nacimiento. He aquí el contenido del mismo:

Santo Agostinho no XVI Centenario do seu nascimento (354-1954). Braga, 1955, XI, vol. I, fasc. II, 113-223 págs.

L. Craveiro da Silva: *S. Agostinho. La significaçao cultural da sua obra*, 113-124.

M. F. Sciacca: *O composto umano na filosofia da S. Agostinho*, 125-141.

J. Vaz de Carvalho: *Orósio e S. Agostinho*, 143-153. (Defiende una interdependencia mutua entre los dos autores, pues los últimos libros de la *Ciudad de Dios* son posteriores a la obra de Orosio.)

J. Barbosa Pinto: *S. Agostinho e a Imortalidade da alma. Originalidade da sua prova*, 154-165.

M. Martins: *S. Agostinho nas bibliotecas portuguesas da Idade Media*, 166-176.
D. Martins: *Deus no sistema do S. Agostinho*, 177-189.
Crónicas y bibliografía agustiniana, 189-223.

* * *

También publica los siguientes estudios agustinianos *FILOSOFIA*, I, nn. 1.º y 2.º, *O Centro de Estudos Escolásticos*, Lisboa, 1954:
Arnaldo de Miranda Barbosa: *Ordem do tempo e ordem da raçao no metodo agostiniano.*
Paul Denis: *Presence de S. Augustin dans la Pensée moderne.*
A. Barata Tavares: *S. Agostinho, jurista.*
Alberto da Andrade: *Reflexos de S. Agostinho na filosofia portuguesa.*
María Amelia Ramos Matta Capitao: *S. Agostinho na obra da Paulo Orósio.*

* * *

En la Revista *Brotéria*, LX, 1-4. Lisboa, abril de 1955:
A. de Magalhaes: *A actualidade de S. Agostinho*, 5-14.

* * *

En ESTUDOS, XXXIII, 1-2, Janeiro, fev. de 1955, Coimbra:
Antonio Ambrosio de Pina: *O Neoagostinismo en Portugal*, 30-37.

* * *

En la REVISTA DA UNIVERSIDADE CATOLICA DE SAO PAOLO, VII (junho 1955), fasc. 14:
Tito Livio Ferreira: *De Santo Agostinho ao Padre Manoel da Nóbrega*, págs. 58-62. «Separados por el tiempo y el espacio, el Doctor de la Gracia y el Misionero de Cristo unen sus pensamientos», pág. 58.

* * *

En ACTAS DO PRIMO CONGRESSO NACIONAL DE FILOSOFIA. REVISTA PORTUGUESA DE FILOSOFIA. Braga, 1955:
A. Ambrosio de Pina: *A filosofia como Acçao e Sabedoria. Blondel e S. Agostinho*, págs. 352-361.
S. Alvarez Turienzo, O. S. A.: *S. Agustín. Su concepto de Filosofía, eje de toda Philosophia christiana*, 690-702.

* * *

COLOQUIOS AGUSTINIANOS

La Institución «Fernando el Católico», de la Excma. Diputación Provincial de Zaragoza, organizó, en octubre de 1954, unos Coloquios en conmemoración del XVI Centenario del Nacimiento de San Agustín, en el que tomaron parte destacadas figuras del pensamiento filosófico de España y del extranjero.

Actuaron como ponentes el Dr. Sciacca, catedrático de Filosofía Teorética de la Universidad de Génova; el Dr. Muñoz Alonso, catedrático de la Universidad de Murcia y ahora de la de Valencia; el Dr. Carreras Artau, catedrático de la Universidad de Barcelona; el Dr. Mindán Manero, profesor de la Universidad de Madrid y catedrático del Instituto «Ramiro de Maeztu»; el Dr. Láscaris-Comneno, profesor de la Universidad de Madrid; el Dr. Bueno Martínez, catedrático del Instituto «Lucía de Medrano», de Salamanca; el Dr. D. Eugenio González, profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca. Cerró las sesiones, con una conferencia, el R. P. Cilleruelo, O. S. A., y llevó la dirección de los Coloquios, como miembro de la Institución, el Dr. D. Eugenio Frutos Cortés, catedrático de la Universidad de Zaragoza.

La Institución «Fernando el Católico» ofrece ahora, en un volumen, las po-

nencias y su discusión, en la que intervinieron otros profesores, invitados especialmente a los Coloquios, así como la conferencia de clausura y las palabras de inauguración de estos actos.

El interés de los temas tratados y de las discusiones es innegable, si se tiene en cuenta que se abordaron cuestiones de tanta envergadura como la filosofía en «La Ciudad de Dios», el agustinismo político de los escolásticos medievales en Aragón y Cataluña, la verdad de San Agustín, la educación en el mismo, una lectura lógica de «La Ciudad de Dios», San Agustín en la Historia del Dogma y el tema del conocimiento en el Santo Padre de la Iglesia. Los puntos principales de la temática agustiniana se tocan en la discusión.

La vigencia actual del pensamiento agustiniano y su permanente valor recomienda por sí misma una obra en que se plantean los problemas en altura y en vivo. Es una importante contribución al Centenario, que interesa a todos los filósofos, a los historiadores y al que sienta la inquietud de nuestro tiempo, para el que tantas enseñanzas útiles ofrece la obra agustiniana.

* * *

Ha fallecido repentinamente en Roma el Rvdmo. P. Giuseppe Bozzetti, Superior General de los PP. Rosminianos. El Instituto de la Caridad ha perdido al Superior, al Padre, al Santo sacerdote. El P. Bozzetti ha sido una figura ejemplar en humildad y en sabiduría. Contaba, al morir, setenta y ocho años. Profundo conocedor del Padre Fundador, Antonio Rosmini, demostró en sus escritos el espíritu agustiniano de que estaba impregnada su alma.

LIBROS RECIBIDOS

De sus AUTORES:

BECERRA BOZAL, Antonio: *Ensayo sobre la gran Síntesis Agustiniana.* Madrid (Distr. EURAMÉRICA), 1956, 180 págs., rústica, 31 ptas.

BARREIRO ORTIZ, José: *Vademécum histórico del Pontificado Romano.* Buenos Aires, 1942, 366 págs., rústica.

RODRÍGUEZ BACHILLER, Ángel: *¿Existe Dios? ¿Existe el más allá?* Madrid (Ed. PUEYO, S. L.), 1956, 66 págs., rústica, 25 ptas.

IZU, Sofronio P.: *En defensa del hogar.* Logroño (Ed. OCHOA), 1955, 122 páginas, rústica.

IZU, Sofronio P.: *San Agustín y los tiempos presentes.* Logroño (Ed. OCHOA), 1955, 160 págs., rústica.

ROBLES, Oswaldo: *Símbolo y deseo.* México (Ed. JUS), 1956, 196 págs.

CABA, Pedro: *Metafísica de los sexos humanos* (Introducción), Madrid (Indice), 1956, 176 págs.

ZAMEZA, José: *Ráfagas de luz agustiniana* (Separata de *Ángeles de las Misiones*», 1954-1955), 92 págs.

LÓPEZ RÍOCEREZO, José María: *Delincuencia Juvenil.* I: *Política preventiva del joven delincuente.* Madrid (Ed. VICTORIANO SUÁREZ), 1956, 600 págs.

De BARREIRO ORTIZ, Importador: Jardines, 3, Madrid.

MEDINA, José T.: *La inquisición en el Río de la Plata.* Buenos Aires (Editorial HUARPES, S. A.), 1945, 396 págs.

ZURETTI, Juan Carlos: *Historia Eclesiástica argentina.* Buenos Aires (Editorial HUARPES, S. A.), 1945, 340 págs.

Del INSTITUTO BRITÁNICO DE ESPAÑA: Almagro, 5. Madrid.

DANTZIG, Tobias: *The Bequest of the Greeks.* London (GEORGE ALLEN & UNWIN LTD.), 1955, 192 págs., enc. 18 s.

PARKER, T. M.: *Christianity & the State in the Light of History.* London (ADAM & CHARLES BLACK), 1955, 178 págs., enc. 21 s.

DANIEL-ROPS, *Jesus in his Time.* London (EYRE & SPOTTISWOODE), 1955, 492 págs., enc. 30 s.

De Editorial HERDER: Avenida de José Antonio, 591, Barcelona.

LANDGRAF, Arthur Michel: *Introducción a la historia de la literatura teológica de la escolástica incipiente.* Barcelona (HERDER), 1956, 254 págs., rústica, 64 ptas.

ORCHARD B. y varios: *Verbum Dei,* vol. I: *Introducción general, Antiguo Testamento: Génesis a Paralipómenos.* Barcelona (HERDER), 1956, 940 páginas, rústica.

De Editorial GREDOS: Benito Gutiérrez, 27, Madrid.

MOELLER, Charles: *Literatura del siglo XX y Cristianismo*, vol. I: *El silencio de Dios*. Madrid (Ed. GREDOS), 1955, 570 págs., rústica, 94 ptas.

MOELLER, Charles: *Literatura del siglo XX y Cristianismo*, vol. II: *La fe en Jesucristo*. Madrid (Ed. GREDOS), 1955, 416 págs., rústica, 80 ptas.

De LES ÉDITIONS OUVRIERES: 12, ave. Soeur-Rosalie, París.

VIAL, Jean-Louis: *Ignace d'Antioche*. París (LES ÉDITIONS OUVRIERES. Col. *Eglise d'hier et d'aujourd'hui*), 1956, 128 págs., rústica, 330 fr.

JERPHAGNON, Lucien: *Pascal et la souffrance*. París (LES ÉDITIONS OUVRIERES), 1956, 188 págs., rústica, 390 fr.

Del INSTITUTO BRITANICO DE ESPAÑA: Almagro, 5, Madrid.

INCARDONA, Nunzio: *Metafisica di una crisi. Roma* (FRATELLI BOCCA). 1955, 264 págs., rústica, 2.000 liras.

De la DIFUSORA DEL LIBRO: Bailén, 19, Madrid.

EZCURDIA LAVIGNE, José A.: *Compendio popular de la devoción a la Virgen*. Madrid (Ed. STVDIVM), 1956, 94 págs., rústica.

XANDRÓ, Mauricio: *Grafología, tratado de iniciación*. Madrid (Ed. STVDIVM), 1955, 102 págs., rústica.

BUYTENDIJK, E. J. J.: *El Fútbol, estudio psicológico*. Madrid (Ed. STVDIVM), 1955, 60 págs., rústica.

SÁNCHEZ GIL, M.: *Todo el año con la Virgen*. Madrid (Ed. STVDIVM), 1956, 456 págs., rústica.

MONDREGANES, Pío de: *Alvernia, Conferencias para Ejercicios Espirituales, retiros y misiones*. Madrid (Ed. STVDIVM), 1956, 808 págs., rústica.

MUÑOZ HIDALGO, F.: *No es bueno que el hombre esté solo...* Madrid (Ediciones STVDIVM), 1956, 126 págs., rústica, 25 ptas.

LOETSCHER, Antón: *Cabezas y corazones*. Madrid (Ed. STVDIVM), 1955, 142 páginas, rústica, 28 ptas.

RAYMOND, M.: *Camino escondido*, Madrid (Ed. STVDIVM), 1955, 242 págs., rústica.

RAYMOND, M.: *Dios, una mujer y el camino*. Madrid (Ed. STVDIVM), 1956, 178 págs., rústica.

RAYMOND, M.: *De «cow-boy» a trapense*. Madrid (Ed. STVDIVM), 1956, 160 páginas, rústica.

De Editorial ESCELICER, S. A.: Héroes del 10 de agosto, 6, Madrid.

SCIACCA, Michele F.: *En espíritu y verdad*. Madrid (Ed. ESCELICER), 1955, 276 págs., rústica, 40 ptas.

LIFAR, Serge: *Danza académica*. Madrid (Ed. ESCELICER), 1955, 226 págs. y numerosos grabados, enc., 150 ptas.

ABELLIO, Raymond: *Los ojos de Ezequiel están abiertos* (trad. de José Vila Selma), 407 págs., tela, 70 ptas.

De Ediciones VERDAD Y VIDA: San Francisco el Grande, Madrid.

RUBERT Y CANDAU, José M.ª: *Fundamento constitutivo de la moral: El sentir y el querer en sus elementos básicos fenomenológicos.* Madrid (Ediciones VERDAD Y VIDA), 1956, 216 págs., rústica, 60 ptas.

Del ISTITUTO INTERNAZIONALE DI STUDI SUPERIORI "A. ROSMINI".

Varios: *La Problematica politico-sociale.* Roma (FRATELLI BOCCA), 1956, 412 págs., rústica, 4.000 liras.

De MIRACLE: Aribau, 179, Barcelona.

SCIACCA, M. Federico: *Pascal.* Barcelona (Ed. MIRACLE), 1955, 256 págs., tela, 85 ptas.

SCIACCA, Michele F.: *La Filosofía, hoy.* Barcelona (Ed. MIRACLE), 1956, segunda edic., 542 págs., tela, 135 ptas.

De Ediciones SÍGUEME: Apdo. 332, Salamanca.

MARTIL, Germán: *Los seminarios hoy: problemas de formación sacerdotal.* Salamanca (Ed. SÍGUEME), 1955, 312 págs., rústica.

De Éditions ALSATIA: París (6), 17, rue Cassette.

VAN DER MEER, F.: *Saint Augustin, Pasteur d'ames,* 2 vols. (vol. I, 496 págs.; vol. II, 568 págs.). París (Éditions ALSATIA), 1955, rústica, 2.850 frs.

LA MORAL DE SAN AGUSTÍN

por

Fr. Gregorio Armas, O. R. S. A.

De esta obra ha escrito el P. Félix García: "Estamos ante una obra realmente monumental, plenamente lograda en su concepción y en su desarrollo".

El P. Victorino Capánaga ha escrito: "En esta obra, los teólogos los predicadores, los catequistas y los guía de almas hallarán luz, fuerza y calor para ellos y para los demás".

El Profesor Muñoz Alonso escribió: "Con esta obra se ha dado un gran paso y un magnífico ejemplo para que otros escritores redacten la Dogmática y la Metafísica de San Agustín, aunque pocos estarán tan preparados para lograr el cometido como el P. Armas para alcanzar lo que se propuso".

De venta en: DIFUSORA DEL LIBRO, Bailén, 19 - Madrid

Texto bilingüe - Págs. 1.184 - 250 pesetas